كتب دائرة المعارف الإسلامية

(٨)

أفلاطون

تصوره لإله واحد ونظرة الإسلاميين في فلسفته

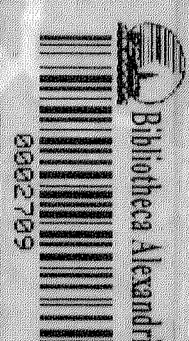
بقلم

ر. ڤالتزر

R. WALTZER

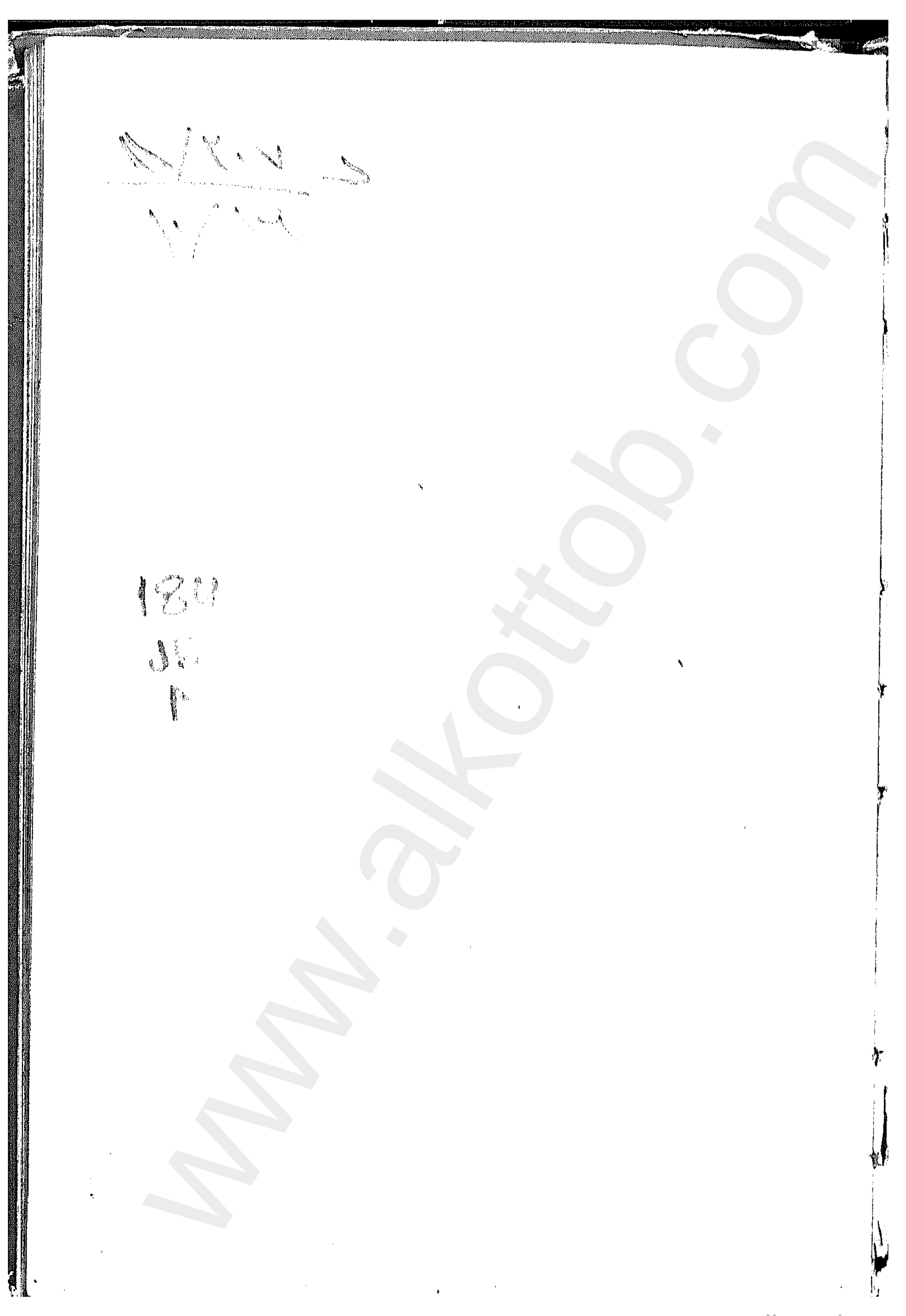
لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

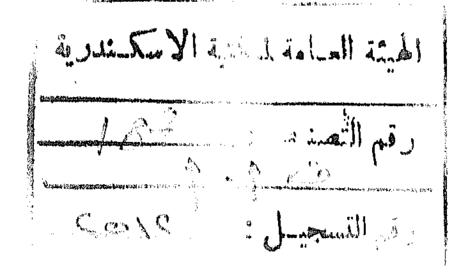
إبراهيم خورشيد • د. عبد الحميد يونس • حسن عثمان



دار الكتاب اللبناني
بيروت

مكتبة المدرسة
بيروت

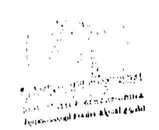


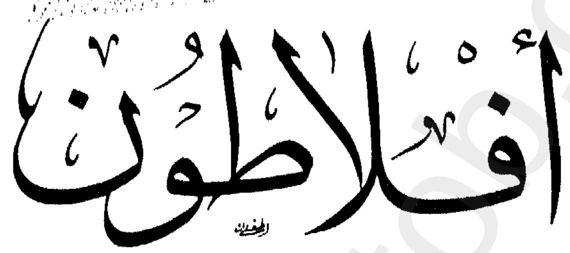


أفلاطون

كتب دائرة المعارف الإسلامية

(٨)





تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته

تأليف

ر. ڤالتزر
R. WALTZER

لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

ابراهيم خورشيد . د. عبد الحميد يونس . حسن عثمان

دار الكتاب اللبناني بيروت

دار الكتاب اللبناني
بيروت - لبنان
ص.ب ٣١٧٦ - برقيا (كتالبنان)
هاتف - ٢٥٧٤٧٠ - ٢٣٧٥٣٧
TELEX No 22865 K.T.L
LE BEIRUT

الطبعة الأولى
١٩٨٢


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

أفلاطون فيلسوف من أعظم الفلاسفة الذين أنجبهم العالم ، وقد جمع هذا المفكر الأشهر كل فضائل العقل اليوناني فبلغ بها الغاية ، من شجاعة الى تريث وتدبر ، ومن قوة العاطفة إلى دقة الملاحظة ، وصفوة القول انه استوعب جميع الأفكار فمحّصها تمحيصاً كبيراً وأحسّ جميع النزعات الروحية وأحالها معانيَ عقلية ، وآمن بأن الفلسفة هي التي تخلّص النفس وتدخلها النعيم ، فكان بذلك مَعيناً للحكمة تنهل منه العقول إلى يومنا هذا .

ولد أفلاطون في أثينا أو في أجينا سنة ٤٢٧ ق . م في أسرة عريقة الحسب ، وتثقف أحسن ثقافة يحصلها

أبناء طبقته ، ودرس كل ضروب المعرفة المتاحة في عصره .

وقد أنشأ بُعَيْد سنة ٣٨٧ ق . م الأكاديمية ، وهي أول معهد عرف في التاريخ يعنى بالبحث المنهجي في الفلسفة والرياضيات ، وعدّ ذلك أفضل آثاره ، فكانت الأكاديمية من ثم أول جامعة أنشئت في العالم .

ولم ينصرف أفلاطون إلى الرياضيات فحسب بل انصرف أيضاً إلى العلم الطبيعي وعلم الحياة وأصول التشريع والفقه العملي ، ولم يتأثر بسقراط شيخ الفلاسفة تأثر التلاميذ المحيطين بهذا الفيلسوف ، ذلك أنه كان يرى فيه الصديق الأكبر ، ومن ثم كان يوقّره كل التوقير ، ولم ينظر اليه نظرته الى أستاذه .

وكان أفلاطون يؤمن بالمحاورة والجدل أكثر من إيمانه بالآثار المكتوبة ، ففي رأيه أن احتكاك العقول الحيّة هو الذي يولّد الحقيقة . ومن أشهر محاوراته « الجمهورية » و« فيدون » ، و« المأدبة » ، و« غورغياس » ، و« فيدورس » .

ونتبين من هذه المحاورات أن أفلاطون قد أقام مذهباً في الأخلاق والسياسة يعتمد على سقراط ، ويتلخص هذا المذهب في أن المشغلة الكبرى للإنسان لا تنصرف الى الحياة الدنيا بمقدار ما تنصرف الى قيام شخصية متعقلة تلتزم بقواعد الأخلاق ، وهو أمر تهفو إليه النفس ، والنجاح في هذا يتطلب بصيرة متعقلة تنفذ إلى المقياس الصحيح للخير ، والسبب في أن الانسان يفقد السعادة هو أنه يخطىء فيأخذ بالخير الظاهر على اعتبار أنه الخير الحق . وبهذا المفهوم تكون الفضيلة كلها هي المعرفة ..

ويسعد لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية أن تصدر الكتاب الثامن من هذه السلسلة عن هذا الفيلسوف ، وقد جمعت فيه ثلاثة مقالات في تحليل فلسفته وآثاره ، كتب المقال الأول مستشرق فرنسي مشهور ، وخاصة بين العرب والمسلمين ، وهو كارّا ده فو ، وكتب الثاني الأستاذ يوسف كرم ، وكتب الثالث المستشرق فالتزر الذي كتب مواد كثيرة في الطبعة الجديدة من الدائرة واشتهر بدراساته في الفلسفة .

أما كارّا ده ڤو فقد ولد سنة ١٨٦٧ ، ودرس العربية في المعهد الكاثوليكي بباريس ، وعني بالرياضيات والفلسفة والتاريخ والموسيقى أكثر ما عني واشتهر بها . وله آثار كثيرة من أهمها دراساته في الموسيقى العربية ، وكتاب في الإسلام والعبقرية السامية ، وقد ترجم إلى الفرنسية كتاب التنبيه والإشراف للمسعودي ، وقصيدة ابن سينا في النفس ، وتائية ابن الفارض ، وصنف كتاباً مشهوراً بين العرب هو « مفكرو الإسلام » .

وأما يوسف كرم فمتفقه في الفلسفة اليونانية والفلسفة الاسلامية من أصل لبناني ، تولى تدريس هاتين المادتين في كلية الآداب لعهدها الأول ، وكان رضيَّ النفس دمث الخلق عميق البحث ، يجيد اليونانية ، وقد تتلمذ عليه جيل ممتاز ممن درسوا الفلسفة في هذه الكلية العتيدة .

واللجنة إذ تصدر هذا الكتاب ترجو أن يكون نافعاً لجمهور القراء العرب والطلاب الذين يدرسون

الفلسفة في جميع المعاهد والجامعات في العالم الاسلامي أجمع .

والله ولي التوفيق

ابراهيم زكي خورشيد
رئيس تحرير النسخة العربية من
دائرة المعارف الاسلامية

بداية كتاب أفلاطون

« أفلاطون » : لأفلاطون أثر كبير على مفكري الإسلام بطريقة غير مباشرة ، ومعرفتهم به أقل من معرفتهم بأرسطو . وسنذكر فيما يلي أسماء كتبه التي نقلت إلى اللغة العربية ، وأسماء الكتب التي نسبها إليه كتاب المسلمين ، وهي منحولة إليه إما بتمامها وإما بأجزاء منها ، وسنذكر كذلك ما صنفه فيه حكماء الإسلام وفلاسفته :

(١.) كتاب الجمهورية أو السياسة : نقله إلى العربية حنين بن إسحق ؛ كتاب القوانين أو النواميس : نقله حنين بن إسحق ويحيى بن عدي . ويجب ألا نخلط بين النواميس بمعنى القوانين وبين هذه الكلمة بمعنى الحيل أو الأسرار أو الوصفات ، فهناك كتاب بهذا الاسم نسبه المسلمون إلى أفلاطون وهو

يبحث في الخرافات والتنبؤات ، وهذا الكتاب يوناني الأصل ويحتمل أن يكون حنين بن إسحق قد نقله إلى العربية . ولا توجد نسخة خطية من ترجمة كتاب القوانين .

وأصلح يحيى بن عدي ترجمة كتاب طيماوس ، ذكر ذلك ابن النديم في الفهرست وابن القفطي في تاريخ الحكماء . وهما يذكران في موضع آخر أن هذا الكتاب نقله إلى العربية ابن البطريق وحنين بن إسحق . وينسب المسعودي (كتاب التنبيه ، طبعة دي غويه ، ص ١٦٣) لأفلاطون كتاباً سماه « طيماوس طبي » ويقول إنه يتناول الكلام في تركيب عالم الطبيعة بينما كتاب طيماوس الحقيقي يتناول الكلام فيما بعد الطبيعة(١) .

ونحن نعرف أن حنين بن إسحق ترجم بعض شروح جالينوس على طيماوس فربما كانت هذه الترجمة

---

(١) اعتمدنا في رسم اسماء كتب أفلاطون على الكتب الآتية : فهرست ابن النديم ، طبقات الأمم للقاضي صاعد ، وطبقات الاطباء لابن أبي أصيبعة .

هي التي سميت طيماوس طبي . وفي مكتبة آيا صوفيا بالآستانة مخطوط رقم ٢٤١٠ عنوانه كتاب أفلاطون المسمى طيماوس في الفلسفة .

وذكر كتاب طيماوس مرات كثيرة في المؤلفات العربية ، وفي كتاب الإلهيات لأرسطو . وذكره الرازي والمسعودي وغيرهما ممن كتبوا التراجم والطبقات :

ونقل إسحق بن حنين كتاب Sophist سوفسطس بتفسير ألامقيدورس Alympiodorus ، وقد ذكر ابن سينا هذا الكتاب وذكر البيروني كتاب فادن Phedon (تحقيق ما للهند من مقولة ، جـ ٢ ، ص ٢٨٠ ، ٢٨٤ ، ٣٩٥) كما ذكره المسعودي أيضاً في كتاب التنبيه ص ١٨٥ .

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة كتاب احتجاج سقراط على أهل أثينا Apologie de Socrate .

وإلى جانب هذه المؤلفات ذكر كتّاب التراجم مقالات لأفلاطون عرفوها بالاسم على الأقل وحرفوا

كثيراً في أسمائها وهـذه المقـالات هي : ـ غورجياس Gorgias وفروطاغـورس Protagoras وقراطـولس Cratylus وفـدرس Phaedrus وتـاأجيس Theagés ولاخس Laches وخرميدس Charmides وأوثـوديمس Euthydemus وأوثوفـرن Eutyphro وقرطـن Crito وكتاب السياسـة Politicus وفرمـانيدس Parmenides وكتاب مانـن Meno وكتـاب مانكسـانس Menexenes وكتاب قيلوطوفـون Clitophon. وأضـاف العـرب إلى اسـم كتـاب ألقبيادس Alcibiadis عبـارة « في الجميل » . والواقع هو أن هذا الوصف يخص كتاب هپياس Hippias . وينسبون أيضاً لأفلاطون مقالتين هما إبـرخس Hipparchus ومينس Minos ، ولـكن النقاد ينكرون صحة نسبتهما إليه .

(٢) وتَنسب المصنفات العربية لأفلاطون كتـاب الـوصية أو وصية أفلاطـون لأرسطـو ، وكتـاب أدب الصبيان[١] وكتاب الروابيع[٢] ذكره ابن القفطي وابـن

---

(١) تأديب الأحداث في ابن النديم .

(٢) الرابوعات في ابن القفطي .

أبي أصيبعة . وهناك كتاب بهذا الاسم في الفلسفة الصوفية وفي الكيمياء ينسب إلى أفلاطون ، وكذلك نبذ مختلفة منها كتاب باسم علل القوى المضمنة في الجواهر العلوية وقد ذكر الكندي هذا الكتاب ، وصنف كتاباً في الموضوع نفسه ، وذكره أبو العافية المشهور]. ويمكن أن يكون قد حصل خلط في نسبة هذا الكتاب بين اسمَي أفلاطون وأفلوطين . وينسب إلى أفلاطون كذلك مقالات في الكيمياء وفي الأحلام والقوى السحرية للأعداد والفراسة وأسرار الأشكال الفلكية والعناصر والنسب وكتاب في النطفة الإنسانية وكتاب أصول الهندسة نقله قسطا بن لوقا . ويشمل كتاب حنين بن إسحق المسمى أقوال الحكماء ، أقوالاً منسوبة إلى أفلاطون وأرسطو وما روي عن خاتميهما من أساطير .

وفي مخطوط عبري محفوظ بمكتبة ميونخ (رقم ٣٢) اسمه إگّرت هاتشوبا أمثال لأفلاطون لا توجد في مجموعة حنين .

ونجد أيضاً في كتاب مختار الحكم الذي ألفه أبو

الوفاء المبشر بن فاتك حوالى عام ٤٤٥ هـ (١٠٥٣ - ١٠٥٤ م) أقوالاً لأفلاطون . وينسب ابن أبي أصيبعة كذلك إلى سقراط وأفلاطون رسالة خلقية لا نعرف أصلها تسمى معاتبة النفس ، وقد نشرها باردنهاور Bardenhewer .

(٣) وكتب كثير من كبار المفكرين الشرقيين كتباً عن أفلاطون ؛ فقد كتب حنين بن إسحق النصراني مقدمة لفلسفة أفلاطون سماها « ما ينبغي أن يقرأ قبل كتب أفلاطون » . ودرس ثابت بن قرة الصابي وابنه سنان سياسة الفيلسوف العظيم ، فكتب أولهما رسالة في تفسير رموز كتاب الجمهورية (السياسات المدنية) ودرسها الثاني في كتاب لم يصل إلينا وإنما جاء ذكره عند المسعودي في كتاب مروج الذهب (طبعة باريس ، جـ ١ ، ص ١٩) .

وقد كتب أيضاً كبار الفلاسفة أمثال الكندي والفارابي والرازي وابن رشد مصنفات عديدة عن أفلاطون ، فكتب الكندي رسالة في الإبانة عن الأعداد التي ذكرها أفلاطون في كتابه « السياسة »

ورسالة في العقل والمعقول قال في أولها إنه سيتكلم عن العقل حسب رأي أفلاطون وأرسطو . وكتب الفارابي عدة رسائل عن فلسفة أفلاطون وأرسطو مثل « الجمع بين رأيي الحكيمَين أفلاطون وأرسطاطاليس » وكتاب أغراض أفلاطون وأرسطو وجوامع مختصرة عن النواميس في تسعة أجزاء .

وكتب يهودي من الأندلس اسمه شمطوب بن بلكيرة رسالة صغيرة بالعبرية عن فلسفة أفلاطون نشرها شتاينشنيدر (الفارابي ، ص ١٧٦ ، ٢٢٤) ويظن أن هذه الرسالة ما هي إلا ترجمة لجزء من رسالة الفارابي عن فلسفة أفلاطون وأرسطو . ونشر ديتريصي رسالة الجمع بين رأيي الحكيمَين وشرح أبو بكر الرازي كتاب طيماوس وكتب في الفلسفة الأولى وفقاً لآراء أفلاطون . وفسر ابن رشد كتاب السياسة المدنية وترجم هذا التفسير إلى العبرية صمويل بن يهودا وهو من أهل مرسيليا ونشر في الترجمة اللاتينية ليعقوب مانتينس Jacobus Mantinus في رومة عام ١٥٣٩ م وفي البندقية عام ١٥٥٢ م وعام ١٥٦٢ م .

وكتب علي بن رضوان ـ وهو مؤلف أقل شأناً من السابقين توفي عام ١٠٦١ م أو عام ١٠٦٨ م ـ رسالة في بقاء النفس على رأي أفلاطون وأرسطو ، وله رسالة أيضاً يظهر أنها تشتمل على فقرات من كتاب أفلاطون عن « طبيعة الإنسان».

(٤) وما عرفه العرب من حياة أفلاطون أقل أهمية بالنسبة إلينا مما عرفوه عن كتبه ، فقد تكلم عن أفلاطون مشاهير كتاب التراجم أمثال ابن أبي أصيبعة وابن القفطي وابن النديم وابن العبري والحاج خليفة ، كما يشمل كتاب حكم الفلاسفة الذي ألفه حنين بعض التفصيلات عن حياة أفلاطون . وأهم ما كتب عنه هو الذي كتبه ابن القفطي وهو يقرب مما كتبه من قبل ديوجانس وأوليمپيودورس . وقد أورد في روايته نسب أفلاطون كما جاء في رواية ديوجانس اللايرسي ، ولا ندري كيف وصلت إليه تلك المعلومات . وذكر فيها أيضاً تاريخ مالنتوس وقودرس وقال إن أفلاطون كان في شبابه يشتغل بالشعر ويضع كتباً في الألحان ، ثم درس فلسفة أراقليطوس

Heraclites وسمع كلام فيثاغورس[١] ، وقصد سقراط . ثم ذكر ابن القفطي رحلات أفلاطون الثلاث إلى صقلية ، قال : وعاد أفلاطون بعد ذلك إلى أثينا واشتغل أول الأمر بالسياسة ثم انصرف إلى التعليم والتف حوله كثير من التلاميذ وتزوج امرأتين[٢] وتوفي في الثانية والثمانين من عمره . ويحتفظ كتاب التراجم الشرقيون بالروايات التي تذهب إلى أن أفلاطون كان يسمي أرسطو « العقل » عندما جاءه شاباً ليتعلم عليه الفلسفة . وأورد أبو يعقوب إسحق ابن سليمان الإسرائيلي في كتاب العناصر Liber elementorum قصة تذهب إلى أن أفلاطون وهو على فراش الموت أوصى تلاميذه بأن يؤثروا المعلم على الكتاب . وعلى الجملة فإن شخصية أفلاطون ظلت حية في عيون الشرقيين فكانوا لا يرونه كاتباً فحسب ، وإنما يجدون فيه الحكيم والمعلم والخطيب ورجل العمل

---

(١) الحقيقة أنه اخذ عن الفيثاغورية وأن فيثاغورس متقدم عليه بزمان طويل .

(٢) هذا لم يثبت .

والنشاط فسمّوه الشيخ اليوناني ، وهي تسمية غير دقيقة ولكنها تدل على شعورهم بمكانته وعلمه ، وهي تنصرف إلى الرجل أكثر من انصرافها إلى مؤلفاته .

(٥) ولم يعرف المسلمون فلسفة أفلاطون معرفة تبلغ من الدقة ما يمكنهم من تأسيس مدرسة أفلاطونية صحيحة . ففلسفته ـ كما ذكرها الشهرستاني ـ لا تمثل رأي مدرسة إسلامية ولكنها تمثل فقط ما كان يعتقد الشهرستاني أنه رأي أفلاطون ، وهو يبدو في صورة مذهب مرتب يشبه فلسفة العصور الوسطى ، وفي بعض اجزائه من الدقة ما يشبه آراء المعتزلة . ولم يكن لفلسفة أفلاطون أثر قوي في الإسلام إلا بطريق غير مباشر ، فقد أثرت فيه عن طريق الأفلاطونية الجديدة ، ولكن من السهل أن ندركها من وراء هذا القناع . وقد فُتن كثير من كبار المفكرين الأحرار بهذه الفلسفة ، وعرفوا فضل آراء أفلاطون فاستسلموا لسحرها . فالمؤرخ المسعودي مثلاً يتحدث عن أفلاطون في إعجاب وتقدير أكثر مما يفعل عن أرسطو .

وأهمية القسم الإلهي من فلسفة أفلاطون ترجع إلى سموّ تصوره لإله واحد ، ذلك التصور الذي عرفه في فلسفته المسلمون وخاصة الشهرستاني وإن كان لم يدرك تماماً نظريته في الخير الأعلى التي نجدها أكثر وضوحاً فيما كتبه ابن سينا في الفلسفة الصوفية ، وهي ممتزجة فيها بنظرية العناية الإلهية وبفكرة التفاؤل . وتذهب هذه النظرية إلى أن الشر لا يصيب إلا الأشياء العارضة القابلة للزوال . وقد شغل مفكّري المسلمين نظرية الواحد والكثرة وكيفية صدور الكثرة عن الواحد ، وكانوا في هذه المسائل أكثر ترتيباً من أفلاطون بوجه عام ، إذ لا يغيب عن أذهاننا الآراء المنظمة التي أدلى بها ابن سينا فيما وراء الطبيعة ، وتأملات جلال الدين الرومي السامية وإن كان بها شيء من الغموض ، وكيفية رد ابن طُفيل الأشخاص والأجناس والأنواع إلى الوحدة .

وقد أراد إخوان الصفا أن يكونوا على مذهب أفلاطون فيما ذكروه من أن الأعداد الأربعة الأولى تقابل الأشياء الأربعة التي يتألف منها في اعتبارهم العالم

الروحاني : فالله يقابله الواحد ، والعقل الكلي الفعال يقابله العدد ٢ ، والنفس الكلية يقابلها العدد ٣ ، والهيولى الأولى يقابلها العدد ٤ . وقد تمسك المسلمون تمسكاً واضحاً بفكرة وجود عالمين : عالَم العقل وعالم الحس وأطلق المتصوفة على هذين العالمين أسماء مختلفة ، فالفارابي على وجه خاص يسميهما عالَم الخلق وعالَم الأمر . وترد مثل أفلاطون في الفلسفة العربية باسم « الصورة » أو « المعقول » أو « المثال » .

أما مسألة الوجودية[1] Realisme والإسمية Nominalisme التي شغلت فلاسفة الغرب فلم تكن واضحة تمام الوضوح عند فلاسفة الإسلام . ومع هذا يمكننا أن نقول إن المتكلمين وعلماء الدين كالغزالي مثلاً كانوا من القائلين بالمذهب الإسمي بينما كان الفلاسفة يقولون بالمذهب الوجودي ، وكانوا يضعون عالم المعقولات بين سلسلة العقول المفارقة التي تسيطر على

---

(١) المقصود بالوجودية وجود الكليات في الخارج وبالإسمية انكار هذا الوجود ورد الكليات الى مجرد أسماء .

الأفلاك السماوية ، أو يقولون إنه يتألف من مجموع هذه العقول . وكان المتصوفة على وجه عام يأخذون بالرأي القائل إن عالَمنا انعكاس أو محاكاة للعالم العلوي . وكان الفلاسفة يهتمون بفكرة النفس الكلية والنفوس الفلكية . وتوجد هذه الفكرة مبسطة عند إخوان الصفاء . وقد أثار ابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم الكلام فيما إذا كانت النفس الإنسانية قد وجدت قبل الأجسام وفيما إذا كانت جزءاً من النفس الكلية انفصل عنها . ولم يتفق علماء المسلمين مع رأي أفلاطون في هذه المسألة وفي مسألة النفس الكلية Animation du Monde . وقد ذكر المسعودي أن أفلاطون تكلم عما إذا كانت النفس في البدن أو أن البدن في النفس (مروج الذهب ، طبعة باريس ، جـ ٤ ، ص ٦٥) وقول المؤرخ العربي في هذا الموضوع صحيح . وقد ذكر كذلك تعريف أفلاطون للنفس بأنها جوهر يحرك الجسم . وعرف المؤلفون الشرقيون نظرية التناسخ أيضاً . وأجاد الفارابي في تفسير نظرية تذكر النفس لما عرفته في عالم المثل

(Avicenne :Carra de Vaux ص ١١٥) .

وقد مال أفلاطون إلى البحث في الأعداد وشاركه في هذا الميل كثير من الفلاسفة المسلمين وخاصة إخوان الصفاء . ونجد عند الفارابي وجلال الدين الرومي وابن طُفيل أقوالاً تشبه أقوال أفلاطون عن الاختلاف والتشابه والمثل والضد . ولم يعرف المسلمون إلا الشيء القليل عن طبعيات أفلاظون وهم يصفونه غالباً بالطبعي . وقد رأينا أنه كان معروفاً عندهم بالهندسة أيضاً .

وكان لسياسات أفلاطون أثر كبير على كثير من المفكرين من الفارابي الى ابن خلدون . وكتب المتصوفة وغيرهم عدة رسائل عن طبيعة الحب تلك المسألة التي شغل بها أفلاطون . ففي رسائل إخوان الصفا فصل في الحب . ويقول المسعودي (جـ ٨ ، ص ١٨١) إن أفلاطون عرَّف الحب بأنه « نشوة إلهية » . ولا شك في أن الحكيم اليوناني كان له أثر كبير في التصوف الإسلامي ، فقد كان المتصوِّفة يرون أن رياضة النفس بالتقشف والزهد كان لها عنده مقام

خاص ، وبنوا على هذا الفكرة التي ذهبت إلى وجوب التشبه بالكائنات العلوية . وفي رسالة ابن طُفيل (حي بن يقظان ، طبعة ليون كوتييه ، ص ٨٧) نجد حيّاً يحاول محاكاة انسجام النجوم بحركاته وأوضاعه .

وأما القول بوجود عالَمين : عالَم الخلق وعالَم الأمر فهو من الآراء الجوهرية في التصوف ، ويقول الغزالي إنه كما أن هناك أعضاء ندرك بها عالم الحس فإنه يجب أن تكون للنفس بعض ملكات مهيئة لإدراك عالم المعقولات ، وهذا القول يشبه رأي الفارابي ، وإذ نظرنا في هذا المذهب نجد أن أثر أفلاطون وتعاليمه واسمه أيضاً قد اختلط عند العرب باسم أفلوطين وآرائه . وكانت جميع المدارس الفلسفية تعتبر أفلاطون حكيماً وقد عدّه كثير منها نبيّاً مرسلاً ، مثل صابئة حران وإخوان الصفاء ومتصوفة سجستان (History of Philosophy in Islam :De Boer ص ١٢٧) والقائلين بفلسفة الإشراق من مدرسة السهروردي المقتول وكذلك الإسماعيلية .

تعليق للأستاذ يوسف كرم

آ ـ ولد أفلاطون في أثينا أو في أجينا (أهم مدن الجزيرة المسماة بهذا الاسم) سنة ٤٢٧ ق م ، في أسرة عريقة الحسب كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الأرستقراطي وشأن كبير في السياسة الأثينية . تثقف كأحسن ما يتثقف أبناء طبقته ، وقرأ شعراء اليونان وعلى الخصوص هوميروس ، ونظم الشعر التمثيلي وأقبل بعد ذلك على العلوم ، وأظهر ميلاً خاصّاً للرياضيات ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس واطّلع على كتب الفلاسفة ، وكانت متداولة في الأوساط العلمية . وفي سن العشرين تعرف إلى سقراط ، ذهب به إليه شقيقاه الأكبران أديمنت وأغلوقون (وهما محدثا سقراط في « الجمهورية ») وبعض أقربائه ، وكان هؤلاء يختلفون إلى سقراط وإلى السوفسطائيين ورائدهم الاستطلاع واللهو بالجدل ، ولكن أفلاطون أعجب بفضل سقراط فلزمه . وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه ، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة أسبرطة ،

أن يقلدوه « أعمالاً تناسبه » فآثر الانتظار . وطغى الأرستقراطيون وبغوا وأمعنوا في خصومهم نفياً وتقتيلاً وصادروا ممتلكاتهم ، ثم انقسموا على أنفسهم فملأوا المدينة فساداً وملأوا قلبه غماً . ولما هزمهم الشعب وقامت الديموقراطية أنصفت بعض الشيء فأحس رغبة في السياسة يبغي المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة ، ولكن الديموقراطية أعدمت سقراط ، فيئس أفلاطون من السياسة وأيقن أن الحكومة العادلة لا ترتجل ارتجالاً وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم[1] فقضى حياته يفكر في السياسة ويمهد لها بالفلسفة ، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها .

ب ـ وداخله من الحزن والسخط لمهات معلمه ما دفعه إلى مغادرة أثينا ، فقصد إلى ميغاي حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سناً . مكث هناك نحو ثلاث سنين ثم سافر إلى مصر (وهو يذكرها في غير ما موضع من كتبه ولا سيما « الجمهورية » و« القوانين » ذكر من عرفها معرفة

---

(١) انظر الرسالة السابعة في مجموعة رسائله ص ٣٢٤ ـ ٣٢٦ .

شخصية) وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالمها الرياضي تيودوروس ومدرسته ، وعاد إلى مصر فقضى زمناً في عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية وأخذ بنصيب من علم الفلك ، ولا بد أن يكون قد استفاد أيضاً بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك .

ونشبت بين أسبرطة وأثينا الحرب المعروفة بحرب قورنتية سنة ٣٩٥ ق . م وحالف نفريتس ملك مصر السفلى أسبرطة ، فاضطر أفلاطون لمغادرة مصر .

وأقام في بلده طول الحرب أي إلى سنة ٣٨٨ ق . م متوفراً على الدرس ناشراً من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين . ولما انتهت الحرب رحل إلى جنوبي إيطاليا يقصد في الأرجح إلى الوقوف على المذهب الفيثاغوري في منبته وكان قد شغف به . فنزل ترنتا وزار رئيس جمهوريتها القائد أرخيتاس وكان فيثاغوريّاً مذكوراً وتوثقت بينهما روابط الصداقة ، وفيما هو هناك سمع بذكره دنيسوس ملك سراقوسة ، وكان مثقفاً ينظم القصائد والقصص التمثيلية فاستقدمه إليه ، فعبر

أفلاطون البحر إلى صقلية ودخل سراقوسنة ، فقابلـه الملك بالحفاوة ولكنه لم يلبث أن غضب عليه ، فإن أفلاطـون استمال ديون صهـر الملك ، ولـم يكن هذا يطمئن إليه بل لم يكن يطمئن إلى أحد ، وقد يكون الفيلسوف أفصح عن بعض آرائه الإصلاحية ، وأنكر الفساد المتفشي في البلاط فأمر به الملك فاعتقل ووضع في سفينـة أسپرطية أقلـع ربّانهـا إلى جزيرة أجينـا ، وكانت حينذاك حليفة لأسبرطة ضد أثينا ، فعُرض في سوق الرقيق فافتداه رجل من قورينا كان قد عرفه في تلك المدينة .

حـ ـ ورجع إلى أثينا وأنشأ سنة ٣٨٧ ق . م مدرسة على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستـان أكاديمـوس فسميت لذلك بالأكاديمية . أنشأها جمعية دينية علمية وكرّسها لآلهة الشعر وأقام فيها معبداً ، ونزل لهـا عن الأبنية ومحتوياتها . وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة ما خلا فترتـين قصيرتـين سافـر فيهما إلى سراقوسـة : الأولى سنة ٣٦٧ والأخرى سنة ٣٦١ كان حظه فيهما مع دنيسوس الثاني مثل حظه مع أبيه المتـوفى : ولـم

تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية ، ولكننا نعلم أن مستمعيه كانوا خليطاً من الأثينيين ، ويونان الجزر ، وتراقية وآسية الصغرى ، بينهم بضع نساء . ونستطيع أن نقول إن الحركة العلمية كانت شديدة ، وأن دروس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات في جلسات متوالية تتعارض فيها الآراء وتتمحص على النحو الذي نشاهده في المحاورات المكتوبة . وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة ، يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم ، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلي من هوميروس إلى سقراط . وتوفي أفلاطون وقد بلغ الثمانين في أثناء حرب فيلپوس المقدوني على أثينا ، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط لم تقم له من بعده قائمة .

مُصَنَّفَاتُه

أ ـ لم يحدث لكتب أفلاطون مثل ما حدث لكتب

الفلاسفة القدماء وأقرانه تلاميذ سقراط . فإن كتبه حفظت لنا كلها ، بل وصلت إلينا كتب عدة نسبت له من عهد بعيد مع شيء من الشك ، فقطع النقد الحديث بأنها منحولة وضعها بعض أصحابه أو بعض مقلديه . وليست كتبه مؤرخة ولا موضوعة وضعاً تعليمياً ولكنها محاورات كما قلنا كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار أو موضوعه ، فقاربوا بين ما كتب في أزمنة مختلفة ، وباعدوا بين ما وضع في دور واحد : نسبوا له ستة وثلاثين تأليفاً ، منها محاورات ومنها رسائل قسموها إلى تسعة أقسام سميت رابوعات لاحتواء كل قسم على أربع مصنفات . أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها ليمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره ، فاستعملوا طرائق « النقد الباطن » وأنعموا النظر في خصائص كل مؤلف من حيث اللغة : مفرداتها وتراكيبها ، ومن حيث الأسلوب الأدبي والفلسفي فقسموها إلى طوائف ثلاث تبعاً لتقاربها في هذه الخصائص ، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض

بالقياس إلى أسلوب « القوانين » لما هو معلوم من أن هذا الكتاب آخر ما كتب أفلاطون ، فوضعوا في طور الشيخوخة المحاورات التي تشابهه ، وفي طور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابهة ، وفي طور الكهولة المحاورات التي تلتقي فيها خصائص الطائفتين ، فكان لهم ترتيب راجح فقط ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد .

ب ـ أما مصنفات الشباب فتسمى بالسقراطية لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه ، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي ، فمن الناحية الأولى نجد « احتجاج سقراط » أو دفاعه أمام المحكمة و« أقريطون » يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار وما كان من جواب سقراط ، ثم « أوطيفرون » يصف فيها موقف سقراط من الدين بإزاء هذا المتنبي المشهور الممثل لرأي الجمهور ـ ومن الناحية الثانية نجد « هيبياس الأصغر » وهي بحث في علاقة العلم بالعمل ، وفي هل الذي يأتي الشر عمداً أحسن أو أردأ

من الذي يأتيه عن غير عمد ؟ و« ألقبيادس » وفيها فكرتان أساسيتان : الواحدة أن ما هو عدل فهو نافع فلا تنافي بين العدالة والمنفعة ، والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم بل معرفة النفس ، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهي هو العقل ؛ و« هيبياس الأكبر » في الجمال ما هو ؛ ونظن أن الأكبر والأصغر يدلاّن على الأطول والأقصر ، و« خرميدس » في الفضيلة ولها ثلاثة حدود : الأول أنها الاعتدال في العمل ، والثاني أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسان ، والثالث أنها علم الخير والشر ؛ و « لاخيس » في تعريف الشجاعة ؛ و« ليسيز » في الصداقة ؛ و« بروثاغوراس » في السوفسطائي ما هو وما الفائدة من تعليمه ، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة ، وهل الفضيلة واحدة أو كثرة ، وفي أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه ؛ و« إيون » في الشعر وشرح الإلياذة ؛ و« غورغياس » في نقد بيان السوفسطائيين وفي أن الفن خطر من حيث

إنه يقدم الحجج للشهوة دون البحث في الخير والشر وفي أصول الأخلاق . والمقالة الأولى من « الجمهورية » في العدالة هل هي وضعية أو طبعية ، ويصح أن يترجم عنوان الكتاب (« پوليتيا ») بالدستور . ولكن شيشرون قال : Res Publica فشاع هذا اللفظ من بعده ، وقال الإسلاميون : الجمهورية ، وقالوا السياسة المدنية : فلا ينبغي أن يؤخذ اللفظ الأول على مفهومه عندنا الآن ، ـ وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال أو حول فضيلة على الخصوص ، وهي نقدية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها ، واستقرائية تستعرض عدداً من الجزئيات تستخلص منها معنى كلّياً ، وكثير منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة بل ينتهي بعضها إلى الشك وينتهي البعض الآخر إلى حل قلق مؤقت ؛ فهي بكل هذه الصفات قريبة من عهد سقراط .

حـ ـ وأما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد أوبته من سفرته الأولى إلى إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية ؛ فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها ، وهي تنقسم إلى

طائفتين تشمل الطائفة الأولى : « منكسينوس » يعين فيها موقفه من البيانيين ويبسط رأيه في البيان بعد أن نقد في « غـورغياس » رأي السوفسطـائيين فيه . و « مينـون » يحـاول فيهـا أن يحـد الفضيلة فيعـرض نظريتـه المشهـورة أن العلـم ذكر معارف مكتسبـة في حياة سماوية سابقـة على الحياة الأرضية . و« أوتيديمـوس » يحمـل فيهـا على السوفسطائية ويبين أنه يمتنـع تعليم الفضيلـة من غـير معرفة برهانية . و « أقراطيلـوس » يفحص فيها عن أصل اللغة هل نشأت من الاصطـلاح أو من محـاكاة الأشياء وأفعالها . وفي « المأدبـة » (أوسمبوسيون) يدرس الحب ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي ، وفي « فيدون » يصـور المثـل الأعلى للفيلسـوف ، ويدلل على خلـود النفس ويقص موت سقـراط ، وتشمـل الطائفـة الثـانية الباقـي من « الجمهـورية » (تسـع مقالات) يراجع فيها الآراء المكتسبة ويتعمق ويرسم المدينـة المثلى . والراجـح أن هذه المقـالات كتبـت في أوقات متباعدة على بضع سنين لطولها وأهميتها .

و «فيدوس» يعود فيها إلى موضوع المأدبة وغورغياس وفيدون والجمهورية يمحص آراءه ويهذبها ، ويشبه أن تكون هذه المحاورة إعلاناً عن الأكاديمية وبرنامجاً لها ، و «بارمنيدس» يراجع فيها نظريته في « المثل » ثم ينقد المذهب الإيلي نقداً طويلاً دقيقاً . و « تيتياتوس » يحد فيها العلم ويعلل الخطأ ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب ، وهو في هذه الفترة مهتم اهتماماً خاصّاً بمسائل المنطق والميتافيزيقا ، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التي سبقتها .

د ـ وتمتاز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجدل الدقيق ، ففي « السوفسطائي » (سوفسطس) يحاول أن يجد حدّاً لهذا المخلوق العجيب ، ثم يتكلم في الفن وتقسيمه ، وفي تصنيف المعاني إلى أنواع وأجناس ، ويعود إلى مسألة الخطأ والحكم ، ويحلل معنى الوجود واللاوجود . وفي « السياسي » (بوليطيقوس) يسأل ما هو ويعود إلى « الجمهورية » مع شيء من الاعتدال ومراعاة الأحوال . وفي « فيلابوس » ينظر في منهج البحث

العلمي وفي الفن وشرائطه ، وفي اللذة والأخلاق . وفي « طيماوس » يصور تكوين العالم فيذكر الصانع والطبيعة إجمالاً وتفصيلاً . وفي « أقريتياس » يقصد إلى أن يصور المثل الأعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه أثينا في زمن متقدم جدّاً ، ولكنه يترك الحوار ناقصاً ، إما لأن المنية عاجلته قبل أن يتمه وإما لأنه تحول عنه إلى تأليف « القوانين » فلم يتيسر له الرجوع إليه . وفي « القوانين » تشريع ديني ومدني وجنائي في اثنتي عشرة مقالة ، وهذا المؤلف هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط وقد جمعت له ما عدا ذلك رسائل خاصة . أما كتاب « التقسيمات » الذي يذكره أرسطو فلم يصل إلينا والراجح أنه كان فهرساً مدرسّياً . وأما حوارا « الفيلسوف » و« هرموقراطس » فالراجح كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما .

أسلوبه :

أ ـ المحاورة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة نجد فيها فنوناً ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة ، وهي الدراما والمناقشة والشرح المرسل . أما أنها دراما

فلأن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف ، ويعرض فيها أصنافاً من الأشخاص يصورهم أدق تصوير ، ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارىء وتستبقي انتباهه إلى النهاية ، ولا تخلو محاورة مهما كانت الدراما فيها ضعيفة من النكتة والهجو . وأهم الأشخاص سقراط يظهر في جميع أدوار حياته ، ويظهر حوله بحسب المناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء والشبان الموسرون والسياسيون مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تعكسه في جميع جهاته . وأما المناقشة فهي نسيج المحاورة ، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها ، يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه ، فيتحولون إلى غيره فيناقشه أيضاً وهكذا .

وقد ينتهي الحديث إلى نتيجة وقد لا ينتهي ، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة بخلاف الجدل عند السوفسطائيين فإنه معارضة قولَين لأجل المعارضة ، ومناظرة خصمَين كل منهما مصمم على موقفه : ـ والشرح المتصل على نوعَين في مؤلفات الدور الأول

والثاني هما الخطاب والقصة : الخطاب يؤيد قضية ويصدر في الغالب عن محدثي سقراط يقلد به أفلاطون طريقة المتكلم ويغلو في التقليد ليهزأ منه ، والمتكلم سوفسطائي أو شاعر أو خطيب . غير أن أفلاطون استعمل الخطاب للتعبير عن فكره في محاورات الكهولة والشيخوخة مثل فيدون والجمهورية والقوانين . وكانت القصة في البدء حلية يزين بها أفلاطون كلام السوفسطائي أو الخطيب ، ولكنها وردت بعد ذلك ومنذ الدور الأول على لسان سقراط يسردها لا مندمجة في خطاب بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة . ونحن نعلم أن القصة أول أسلوب اتخذه العلم عند قدماء الشعراء واللاهوتيين ، فاصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز ما لا ينال بالبرهان ، وليمثل الغيبيات على وجه الاحتمال ، فهو تارة يروي تاريخ النفس قبل اتصالها بالبدن أو بعد مفارقته ، ويصف عالم الأرواح ، ويرسم خريطته على طريقة هوميروس في الأوذسة ، وطوراً يصور ما كانت عليه الإنسانية الأولى من حياة سعيدة قبل ظهور المجتمع السياسي ، ومرة يقص تاريخ الأرض ويذكر

أتلنتيد وأهلها ، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك[1] .

ب ـ أما أسلوبه في الفلسفة فهو التوفيق والتنسيق : لم ير في تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جزئية ، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء . وطريقة التوفيق حصر كل وجهة في دائرة ، وإخضاع المحسوس للمعقول ، والحادث للضروري . فنحن نجد عنده تغير هرقليطس ، ووجود بارمنيدس ، ورياضيات الفيثاغوريين وعقيدتهم في النفس ، وجواهر ديموقريطس ، وعناصر أنبادوقليس ، وعقل أنكساغورس فضلاً عن مذهب سقراط ، وثمة ظاهرة أخرى هي محاولته تحويل المعتقدات الأرفية آراء فلسفية ، أي وضعها في صيغة عقلية ودعمها بالدليل . فهو لم يزدرِ شيئاً من تراث

---

(١) أنظر مثلاً : غورغياس ص٥٢٣ ـ الجمهورية م ١٠ ص ٦١٤ ـ فيدوس ص ٢٤٧ ـ فيدون ص ١٠٧ ـ اقريتياس بأكملها ـ طيماوس ص ٢١ ـ ٢٥ و٢٨ وما بعدها .

الماضي ، وأراد أن ينتفع بكل شيء ، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص ، وزاد فيه فتوسع وتعمق إلى حد لم يسبق إليه .

المعرفة عند أفلاطون

الجدل الصاعد :

أ ـ لم يكن إيثار أفلاطون للحوار عبثاً أو إرضاء لنزوعه الأول للقصص التمثيلي ، ولكن معاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجدل واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتَيه هو الطريق الوحيد للبحث في الفلسفة ، فاصطنع الجدل وتحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم ، وهي مناقشة بين اثنين أو أكثر أو مناقشة النفس لنفسها . بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذي ليس بعده مناقشة ، وحد الجدل بأنه المنهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول لا يستخدم شيئاً حسّياً ، بل ينتقل من معانٍ إلى معانٍ بواسطة معانٍ[1] . ثم بأنه

---

(١) الجمهورية ص ٥١١ (ب) .

العلم الكلي بالمبادىء الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، فينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها ، فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس[1] ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا جميعاً .

ب ـ وأفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها ، وأفاض فيها من جميع جهاتها . وجد نفسه بين رأيين متعارضَين : رأي بروتاغوراس وأقراطيلوس وأمثالهما من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس ويزعمونها جزئية متغيرة مثله ، ورأي سقراط الذي يضع المعرفة الحقة في العقل ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية . فاستقصى أنواع المعرفة فكانت أربعة : الأول الإحساس وهو إدراك عوارض الأجسام أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام . الثاني الظن وهو الحكم على المحسوسات بما

---

(١) الجمهورية ص ٥٣٣ (جـ) .

هي كذلك . والثالث الاستدلال وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات . والرابع التعقل وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة . وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض تتأدى النفس من الواحد إلى الذي يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير[1] وإليك البيان :

حـ ـ الإحساس أول مراحل المعرفة . ويدعي الهرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً ليس لها جوهر تتقوم به ولا قوة تصدر عنها . ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشياء ، ولصح قول بروتاغوراس إن الإنسان مقياس الأشياء وإن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر ، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء المتناقض منها والمتضاد ، وامتنع القول ان شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق ، ليس فقط في النظريات بل في السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً ،

---

(١) الجمهورية جـ ٦ ، ص ٥١٠ ـ ٥١١ .

فيستحيل العلم والعمل ، ولكنهما ممكنان فالقول مردود . وهو مردود كذلك من جهة أنه غير مربوط بالعلة فلا يعلم للغير لأن التعليم تبيان والشعور بالتبعة ينقضان هذه الدعوى من حيث إن الذكر يعني دوام الشخص الذي يذكر . ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركبها معاً في الإدراك الظاهري فتعلم أن هذا الأصفر حلو ، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعاً خاصّاً وتفوته موضوعات سائر الحواس . وليس يكفي لفهم اللغة مثلاً رؤية ألفاظها أو سماعها ، بل إن الإحساس ينبه قوة في النفس لولاها ما كان فهمٌ أبداً . ومع اشتراك العالم والجاهل في الإحساس فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه ويؤيد المستقبل توقعه ، مما يدل على وجود قوة تعلم وقوانين ثابتة للأشياء وهذه القوة تضاهي الإحساسات بعضها ببعض وتصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس بالمرة ، فتقول عن صوت وعن لون مثلاً إن كلاً منهما هو عين نفسه وغير الآخر وإن كلاً منهما واحد ، وإنهما اثنان وإنهما متباينان : جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب . والمضادة وإدراك العلاقة فعلان

متمايزان من الإحساس ، فليس العلم الإحساس ولكنه حكم النفس على الإحساس ، وبهذا الحكم يمتاز الإنسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس[1] .

د ـ ولكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه ، فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هي كذلك كان الحكم « ظناً » أي معرفة غير مربوطة بالعلم فلا يعلم للغير لأن التعليم تبيان الأمور بعللها ولا يبقى ثابتاً بل يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته . انظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبعية تجدها جميعاً متغيرة نسبية لتعلقها بالمادة لا تتناولها المعرفة إلا في حالات وظروف مختلفة . فليس الظن العلم الذي تتوق إليه النفس إذ إنه قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً والعلم صادق بالضرورة . والظن الصادق متمايز من العلم لتمايز موضوعهما ، فإن موضوع الظن الوجود المتغير وموضوع العلم الماهية الدائمة . ثم إن العلم قائم على

---

(١) تيتياتوس ص ١٥٢ و١٦٠ ـ ١٦٥ و١٨٤ ـ ١٨٦ .

البرهان ، والظن تخمين ، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلي ، والظن بالإجمال قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم[1]

هـ - وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، فإن هذه العلوم ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها إلا أن لها موضوعات متمايزة من المحسوسات ومناهج خاصة : فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر بل العلم الذي يفحص عن الأعداد نفسها بصرف النظر عن المعدودات . وليست الهندسة مسح الأرض بل النظر في الأشكال نفسها . ويمتاز الفلك من رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات منتظمة[2] .

---

(١) مينون بأكملها وبالاخص ص ٩٧ و٩٨ . تيتياتوس ١٨٧ وما بعدها . الجمهورية ، نهاية المقالة الخامسة . طيماوس ص ٥١ .

(٢) « كان غرض الفلكيين بيان ما يظهر للراصد من الحركات السماوية بأشكال هندسية بحيث يمكنهم حساب تلك الحركات وإن كانت تلك الأشكال غير مطابقة لحقيقة الأمور ، نالينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ٢٣ - ٣١ . أنظر أيضاً :
Le système du monde, 1, P 103 :P.Duhem

ويفترق العالم الذي يكشف النسّب العددية التي تقوم بها الألحان عن الموسيقى الذي يضبط النغم بالتجربة .

فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية ونسباً وقوانين تتكرر في الجزئيات ، لذلك يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة ، ولكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعة ، ثم يستغني عن كل صورة حسية ويتأمل المعاني خالصة وهو يستغني عن التجربة كذلك في استدلاله ، ويستخدم المنهج الفرضي الذي يضع المقدمات وضعاً ويستخرج النتائج : مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكي فيقول في نفسه : « أفرض أن حلها بالإيجاب وأنظر ما يلزم من نتائج » أو « أفرض أن حلها بالسلب وأنظر ما يخرج لي » فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما انتقل إلى نقيض هذا الفرض وأخذ به . ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران : الأول أنه قد يبين كذب فرض ما ، ولا يبين صدق الفرض الذي يقف عنده إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة . والثاني أنه يرغم العقل

على قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ولا يستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم . ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفي أنفسها لأنها تضع مبادئها وضعاً ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادىء عليا ، ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادىء يقينية . فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم . هي أرقى من الظن لأنها كلية تستخدم في الفنون والصناعات والعلوم وتعلمها ضروري لكل إنسان وهي أدنى من العلم لأنها استدلالية[1] .

و ـ والتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره . ذلك أنه يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات وغير متعلقة بمادة أصلاً ، كأن يرى الشيء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر ، صغيراً بالإضافة إلى ثالث ، شبيهاً بآخر أو مضاداً أو مبايناً أو غير مساوٍ ، جميلاً خيِّراً عادلاً إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام والمتعلقة من غير معاونة الحواس ،

---

(١) الجمهورية جـ ٧ ص ٥٢١ (جـ) ـ ٥٣٢ (ب) .

فيتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوي والجمال والخير والعدالة وما أشبه ذلك كيف حصل عليها وهي ليست محسوسة وهي ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات ، فيلوح له أنها موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي[1] . وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض مدفوعاً بقوة باطنة و« جدل صاعد » لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذي يكفي نفسه ويصلح أساساً لغيره ,. .

نظرية المثل :

أ ـ وللجدل الصاعد شوط آخر ، فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع ، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك ، فإذا فكرت النفس في هذه الماهيات الثابتة أدركت أولاً أن لا بد لاطّرادها في التجربة من مبدأ ثابت ، لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد ، وكل

(١) الجمهورية المواضع المذكورة وفيدون ص ٦٥ و٦٦ ، و٧٤ - ٧٥ .

ما هو حدث فله علة ثابتة ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية . وأدركت ثانياً أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها ، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية ولا تبلغ أبداً إلى كمالها . وأدركت ثالثاً أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتي ذكرناها الآن : فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول ، وأن الناقص محاكاته وتضاؤله ، وأنه لا يمكن أن يكون المعقول الكامل الثابت قد حصل في النفس بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة . ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات التي لا تتعلق بالمادة ، فلا يبقى إلا أن الماهيات جميعاً حاصلة في العقل عن موجودات مجردة ضرورية مثلها لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتماً ، فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله ، يدرك بالعقل الصرف ، الماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها في العقل ، مفارقة للمادة بريئة عن الكون والفساد : الإنسان بالذات والعدالة بالذات ، والكبر والصغر .

والجمال والخير والشجر والفرس بالذات وهلم جرّاً ، فهي مبادىء و« مثل » الوجود المحسوس والمعرفة جميعاً : ذلك أن الأجسام إنما يتعين كل منها في نوعه « بمشاركة » جزء من المادة في مثال من هذه المثل فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه ، فالمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح للمثال ، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد ، بينا هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة ناراً ، بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات ، وإن الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات وهكذا . أما أن المثل مبادىء المعرفة أيضاً فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمي الأشياء وتحكم عليها . المثل معاييرنا الدائمة أولاً وبالذات بحصول صورها في العقل ، فهي الموضوع الحقيقي للعلم ، وعلة حكمنا على النسبي بالمطلق وعلى الناقص بالكامل وعلى التغير بالوجود[1] .

---

(١) فيدون والجمهورية في المواضع المذكورة . وفيدون ص ٧٨ و٩٩ =

ب ـ كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم ؟ إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير ، فحينما تعرض لنا مسألة نقع في حيرة ونشعر بالجهل ثم يتبين لنا « ظن صادق » يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص أي بجهل باطن أو بالأسئلة المرتبة يلقيها علينا ذو علم . وما علينا إلا أن نجرب الأمر في فتى لم يتلق الهندسة نجده يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة ، ويستخرج من نفسه مبادىء هذا العلم ، فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد ، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة[1] . كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة تشاهد « فيما وراء السماء » موجودات « ليس لها لون ولا شكل » ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن . فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل[2] . « فالعلم ذكر والجهل نسيان » وكما أن

= و١٠١ و١٠٢ .

(١) مينون ص ٨٠ ـ ٨٩ .

(٢) فيدروس ص ٢٤٦ وما بعدها . وفيدون ص ٧٢ وما بعدها .

الإحساس الحاضر ينبه في الذهن ما اقترن به في الماضي ما يشابهه أو يضاده ، وكما أنا نذكر صديقاً عند رؤية رسمه ، فكذلك الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية ، والمتساوي بالذات والجمال بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة وهكذا ، فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي إلى الذهن ، وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبيهه ، أما هو في ذاته فموجود في النفس ومتصور بالعقل الصرف[1] .

جـ ـ هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل أناس وضعوا في كهف منذ الطفولة وأوثقوا بسلاسل ثقيلة ، فلا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلفتاً ، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلى أمامهم مباشرة ، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم ، ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح فإنهم يتوهمونها أعياناً .
فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة فإنه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم ويعتقد أن العلم الحق معرفة

---

(١) فيدون ص ٧٠ و٧٧ .

الأشباح ، ثم يفيق من ذهوله وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت ، أو إلى صورها المنعكسة في الماء حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها ، ثم إلى الشمس مصدر كل نور . فالكهف هو العالم المحسوس ، وإدراك الأشباح المعرفة الحسية ، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل ، والأشياء المرئية في الليل أو في الماء الأنواع والأجناس والأشكال أي الأمور الدائمة في هذه الدنيا ، والأشياء الحقيقية المثل ، والنار ضوء الشمس والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال . فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة وبين مثلها ، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم ، ويؤثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات[1] .

د ـ والآن كيف تمت لأفلاطون هذه النظرية ؟ لقد وصل إليها بالتفكير في المذاهب السابقة ، فإنه أخذ عن أقراطيلوس وهرقيلطس أن المحسوسات لتغيرها

---

(١) مفتتح المقالة السابعة في الجمهورية .

المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم ، وكان سقراط يطلب الكلي في الخلقيات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرته المحسوس يجب أن يكون متحققاً في موجودات مغايرة للمحسوسات ، وأسمى هذه الموجودات مثلاً : أما المشاركة فهي اسم آخر لمسمّى وجده عند الفيثاغوريين ؛ فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك في المثل دون أن يبين ماهية هذه المشاركة ، غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة وإنما قالوا إن الأشياء أعداد ، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها[1] ، ففطن أفلاطون إلى أنه « لما كان الكلي يغاير المحسوسات من حيث هي كذلك فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات »[2] فتحقق له بها موضوع للعلم وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات ، وتحقق له ما كان يرمي إليه أنبادوقليس بقوله بالمحبة أو الخير .

(١) ولا أفلاطون في محاوراته الأولى ولكنها فيها مكتسبة بالاستقراء .

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ، ف ٦ ، وم ١٣ ، ف ٤ باختصار .

وأنكساغورس بقوله بالعقل والنظام والكمال ، ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطي تذكيراً . فالقارىء يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب في مذهب أفلاطون وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول والتغير والوجود .

هـ ـ ولم يكن أفلاطون غافلاً عن صعوبات نظريته فقد عاد إليها يمتحنها[1] فرأى أن المنطق يقضي عليه أن يضع مثلاً للمشابهة والواحد والكثير والجمال والخير وما شاكلها ، ولكنه يقول إنه كثيراً ماتردد في وضع مثل للإنسان والنار والماء . . . وأنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مثل للشعر والوحل والوسخ ، وما إلى ذلك من الأشياء الحقيرة ، ثم ينتهي إلى أن هذا التردد إنما يعرض له لأنه يلحظ رأي الناس ولأن الفلسفة لم تستولِ عليه بعد بالقوة التي يرجو أن تستولي يوماً . وحينئذ فلن يشعر في نفسه باحتقار لشيء . وينتقل إلى المشاركة ، فيقول إذا كانت أشياء عدة تشترك في مثال واحد ، فإما أن يوجد المثال كله في

---

(١) في محاورة بارمنيدس ص ١٣٠ ـ ١٣٣ .

كل واحد من هذه الأشياء وهذا يعني أن المثال متحقق كله في نفسه ومتحقق كُله في كل واحد من الأشياء أي مفارق لنفسه ، وهذا خُلف . وإما أنه يوجد مقسماً في الأشياء المشاركة فيه وحينئذ يفقد بساطته من جهة ، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء الكبير بالذات ينقلب صغيراً بالنسبة إلى كل الكبير ، وأن كل صغير بالذات يصبح كبيراً بالنسبة إلى جزئه ، أي أن الشيء المشارك يصير على خلاف الشيء المشارك فيه ، وهذا خُلف كذلك . ثم إن الغاية من نظرية المثل إنما هي وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها ، ولكن هذه الوحدة ممتنعة لأنه إذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبار المتكثرة لتشابهها في هذه الصفة ، فإن تشابه المثال والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع لنفس السبب كبيراً آخر فوقها جميعاً وهكذا إلى غير نهاية . وليس يغني القول أن المثال تصور في العقل ، وأنه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال على كثيرين دون أن يفقد شيئاً من وحدته ؛ فإن العقل إنما يتصور بالمثال شيئاً حقيقياً هو الماهية المشتركة بين كثيرين ، وهذه

الناحية المشتركة هي المثال فلم يتغير الموقف . أما إن قبل إن نسبة الجزئي إلى المثال ليست كنسبة الجزء إلى الكل بل كنسبة الصورة إلى النموذج ، أمكن الإجابة أن النموذج في هذه الحالة يشبه الصورة فيتعين أن نضع فوقهما نموذجاً آخر يشتركان فيه وهكذا إلى ما لا نهاية . . . ولكنه يعود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل ، وإنما يتطلب حلها عقلاً ممتازاً ؛ أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل فلسنا ندري إلى أين نوجه الفكر : أإلى التغير المتصل فيمتنع العلم ؟ أم إلى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك ؟ إن المثل « نقط ثابتة » فوق التغير تفسره وعليها هي يقع العلم . ولكن . . .

الجدل النازل :

أ ـ ولكن العلم حكم بأن شيئاً ما هو كذا أو كذا والمُثل قائمة بأنفسها فكيف يمكن الحكم عليها ، والحكم يعني أن شيئاً (الموضوع) مشارك في شيء (المحمول) ؟ أتكون المُثل منفصلة بعضها عن بعض أم مشاركة كلها في كلها أم بعضها مشارك في بعض دون

بعض ؟ الفرض الأول يرجع إلى مذهب بارمنيدس أي إلى السكون التام فيستحيل معه الحكم ، فإنه إذا لم تكن الحركة مشاركة في الوجود فليس هناك حركة ، وإذا لم يكن السكون مشاركاً في الوجود فليس هناك سكون . والفرض الثاني يرجع إلى موقف هرقليطس أي إلى الاختلاط العام والتغير المتصل فيستحيل معه الحكم كذلك ، فإننا إذا قبلناه لزم منه أن السكون في حركة ، وأن الحركة في سكون . يبقى الفرض الثالث وهو الصحيح ، والجدل هو الذي يتبين ملاءمة المثل بعضها لبعض ، وهو رأس العلوم يجعل العلم ممكنا لأنه يرى المُثل مترتبة في أنواع وأجناس أي يرى بعضها مرتبطاً بالبعض بوساطة مَثل أعلى وأعم ، وهذه مرتبطة كذلك بمثل أعلى وأعم وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً هو الخير بالذات . ويرى مبادىء العلوم مترتبة من الأخص إلى الأعم حتى يصل إلى مبدأين أساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية . الأول قانون الفكر بيِّنٌ بنفسه لا يقام عليه برهان ولا اعتراض ويقوى استمساكنا به إذا نظرنا إلى ما يترتب على إنكاره

من نتائج هي النتائج التي ينتهي إليها بروتاغوراس وأضرابه . ومبدأ العلية قانون التغير وهو على شكلَين : مبدأ العلة الفاعلية والعلة الغائية . ويضع الجدل هذه العلاقات في أحكام . فالحكم الذي يعني أن الشيء هو هو ، وفي آن واحد شيء آخر (المحمول) يعني أن المثال الواحد يشارك في مثال آخر (وفي غيره) مع بقائه هو هو ، والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل ، فإن أضاف مثالاً لمثال مشارك فيه كان صادقاً ، وإن ألّف مثالَين ليس بينهما مشاركة كان كاذباً[1] .

ب ـ كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ ؟ إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجوداً ، واللاوجود غير موجود ، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول . كيف يمكن أن تتصور النفس (بالمحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم أو تعلم ما لا تعلم ؟ شغلت المسألة أفلاطون فعالجها في

(١) بارمنيدس والسوفسطائي في مواضع مختلفة ـ فيدون ص ١٠٣ ـ ١٠٥

« تيتياتوس » وعاد إليها في « السوفسطائي » . قال في المحاورة الأولى : ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس ومعنى سابق محفوظ في النفس ، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هذه الرؤية إلى صورة تيودورس وبالعكس ، فليس الخطأ معرفة كاذبة بل ذكراً كاذباً وتنافراً بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكّرية . ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتَين مثل أن ٥+٧= ١١ ؟ النفس تخطىء في اختيار أحد الطرفين من بين المعاني المحفوظة كما يخطىء الذي يتناول يمامة من قفص وهو يطلب حمامة . ولكن أليس هذا عوداً إلى الصعوبة الأولى وهي أن النفس تعلم ما لا تعلم أو لا تعلم ما تعلم ؟ وينتهي الحوار من غير حل ، ولا يحل الإشكال إلا في « السوفسطائي » فيهتدي أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعني ما هو نقيض الوجود وما هو لا وجود ما ، وأن اللاوجود في الحكم هو من النوع الثاني ؛ فحينما نتحدث عن اللاكبير نقصد الصغير أو المساوي ، أي نقصد وجوداً هو غير الكبير ، فالخطأ تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغي بين أطراف وجودية ، وفي الخطأ

يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ويعلم نوعاً من العلم . وقد كان لهذا التمييز بين معنيَي اللاوجود شأن كبير فإنه مهد السبيل لقول أرسطو إن الوجود يطلق على أنحاء عدة ولحل إشكالات بارمنيدس .

جـ ـ كيف يستكشف الجدل العلاقات بين المثل ليؤلفها في أحكام ؟ وبعبارة أخرى كيف يرتب المثل في أجناس وأنواع فيتصور العالم المعقول على حقيقته ؟ بالنزول من أرفع المُثل إلى أدناها ـ وهذا هو الجدل النازل ، ووسيلته القسمة ، فإن قسمة الجنس ممكنة بخاصيات نوعية تضاف إليه فتضيق ما صدقه ، وتجعل فيه أقساماً مختلفة لها أسماء مختلفة وتشترك مع ذلك في معنى واحد[1] . وللقسمة قواعد تُتَّبع ومخاطر تُجتنب : يجب أن تطابق طبيعة الشيء فلا تقسم إلا حيث تقتضي الطبيعة القسمة كما يجزأ الحيوان في مفاصله من غير تهشيم ، ويجب أن تكون تامة فتستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة ومن كل منهما صنفين أو ثلاثة حتى

(١) الجمهورية ص ٤٣٧ .

تنتهي إلى البسائط . أما ما يتحرز منه فهو اعتبار المركّب بسيطاً والعرضيّ جوهرياً . والقسمة المثلى هي الثنائية كأن نقول : السياسة علم ، والعلم نظري وعملي ، والسياسة تدخل في الطائفة الأولى . والعلم النظري علم يأمر وعلم يقرر ، والسياسة تدخل في الطائفة الأولى ؛ وهكذا حتى يتعين معنى السياسة[1] . أو كأنْ نحاول تعريف السوفسطائي فنمضي من قسمة إلى أخرى حتى نبلغ إلى التعريف الذي لا ينطبق إلا عليه[2] . فالقسمة تبدأ من اللامعين وتتدرج إلى التعيين أي أنها تتأدّى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج ، فالجدل النازل منهج مُكمل للجدل الصاعد وهو آمَنُ منه وأكفلُ باستيعاب الأقسام جميعاً .

د ـ هذا إيجاز لأبحاث أفلاطون في المعرفة ، فيها منطق وفيها ميتافيزيقا كما قلنا : أخذ الحد والاستقراء عن سقراط وتعمق في تفسير الحكم ولكنه أقامه على

---

(١) السياسي ص ٢٥٨ ـ ٢٦٧ .

(٢) السوفسطائي ٢١٨ ـ ٢٣١ .

مشاركة المثل بعضها في بعض وهي أغمض من مشاركة المحسوسات في المُثل ، واقترب من القياس بالقسمة الثنائية ؛ فإنها عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بوساطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة ، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد كما سيبين أرسطو (٥٠ هـ) . ونظر في أصول المعرفة نظراً دقيقاً عميقاً وبلغ إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس ، فكان وضعه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيداً لهذا الوجود الأعلى لفت به الإنسانية بقوة إلى الفرق بين الجزئي والكلّي والمحسوس والمعقول فلن تنسى الإنسانية هذا الفرق ، غير أنه في أواخر أيامه وفي دروسه الشفوية مال عن سقراط إلى الفيثاغورية فاستبدل الأعداد بالمثل وتابعه تلاميذه الأولون حتى قال أرسطو مؤرخ هذه المرحلة الأخيرة : « لقد أصبحت الرياضيات عند فلاسفة العصر الحاضر كل الفلسفة ولو أنهم يقولون إنها إنما تدرس لأجل الباقي »[١] ، فكأنه

(١) ما بعد الطبيعة م ١ ف ٩ ص ٩٩٢ ع ١ ص ٣٣ ـ ٣٥ ، وانظر أيضاً عن هذه المرحلة الأخيرة المقالتين ١٣ و١٤ من الكتاب المذكور .

في محاولته البلوغ إلى المعقولية التامة أراد آن يلغي الماده الكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل وأن يرد الوجود كله أعداداً ونسباً عددية فيلغي الظن من المعرفة ولا يستبقي غير العلم في شكله الرياضي ، وسيظل هذا الهدف مطمح أنظار كثيرين من المفكرين يكفي أن نذكر منهم ديكارات لندلّ على شدة جاذبية هذه الوجهة .

السّياسَة

المَدينَة الفاضِلة :

أ ـ السياسة عند أفلاطون العدالة في المدينة كما أن الفضيلة العدالة في الفرد . لذلك يفتتح القول في « الجمهورية » بالرد على السوفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف ، وغرضه أن يبني مدينته على أساس من العدالة متين ثم ينظر في الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده . تألّف الناسُ أولاً جماعات صغيرة تعاونت على توفير المآكل

والمسكن والملبس ، ثم تزايد العدد حتى ألّفوا مدينة ، فلم تستطع أن تكفي نفسها بنفسها ، فلجأت للتجارة والملاحة . هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة ، مثال البراءة السعيدة وليس لها من حاجات إلا الضرورية وهي قليلة ترضيها بلا عناء ، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والثمار والخمر الخفيفة ، فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون ، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب . ولكن هذا العصر الذهبي انقضى يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن فنبتت فيهم حاجات جديدة واستحدثوا صناعات لإرضائها . وضاقت الأرض بمن عليها فنشبت الحروب وتألفت الجيوش . هذه المدينة الثانية هي المدينة المتحضرة ، وهي عسكرية . فعلى أية صورة نبني مدينتنا لنحقق فيها العدالة ؟ يجب أن نشخص بأبصارنا إلى « المدينة بالذات » : نجد أن بينها وبين النفس شبهاً قوّياً ، فإن للمدينة ثلاث وظائف : الإدارة والدفاع والإنتاج ، تقابل قوى النفس الثلاث : الناطقة والغضبية والشهوانية . وهذه الوظائف متباينة ، فلا

يمكن أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين ، وإنما يجب أن تتركب من طبقات متفاوتة لكل منها وظيفة وكفاية خاصة لهذه الوظيفة ، وأن يؤلف مجموعها وحدة تشبه وحدة النفس في قواها الثلاث ، فترتب الطبقات فيما بينها كترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية وإلا توزعت الجهود وبذلت اتفاقاً وفات الناس الغرض من الاجتماع . هذه الطبقات الثلاث هي : الحكام والجند والشعب . والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة ، فكيف نحصل على حراس أشداء فضلاء ؟[1] .

ب ـ يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربي ، فيفصلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم بالتربية . عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنية تنشئهم أصحاء أقوياء : وعليهم أن يغذوا نفوسهم بالآداب والفنون . فتكون التربية واحدة للجميع إلى حوالى الثامنة عشرة ، وتكون سهلة لذيذة لأن الإكراه لا

---

(١) الجمهورية م٢ ص ٣٦٩ (ب) وما بعدها .

يكوِّن الرجال الأحرار ، وتكون فاضلة : تبدأ بالقصص الجدية البريئة الحاثة على الخير ، ويستبعد منها قصص هوميروس وهزيود ومن نحا نحوَهم من الشعراء ، فإنها مرذولة من حيث المادة ومن حيث الصورة . أما من حيث المادة ، فقد سمَّمت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما تروي عن الآلهة والأبطال من أخبار الخصومات وقبيح الأفعال . وبما لا تفتأ تردده من أن الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه ، وبما تصف من هول الموت وتفاهة الحياة الأخرى مما يوهن العزيمة ، ويقعد عن الجهاد في سبيل الوطن . وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم بالمحاكاة ويخلق المحاكاة ، والشعر بألفاظه وأوزانه يحاكي كل شيء : القوى الطبعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة ، فيبعث في النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال ، والمحاكاة المتصلة تصير عادة ، فتلقين الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم . فنحن مع إعجابنا بمحاسن الشعر ننعته بأنه معلم وَهْمٍ ، ونعمد إلى

صاحبه فنضع إكليلاً على رأسه ونشيعه إلى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمديحه . ولا نستبقي غير الشاعر عف اللسان سديد الرأي هادىء النسق يحاكي الخير ليس إلا[1] .

حـ ـ وينتقل أفلاطون من الشعر الهوميري إلى الفن بالإجمال[2] ويتحامل عليه ويتعسف في نقده ، فهو أولاً لا يرى الفن شيئاً له قيمة في ذاته ، ولكنه يضعه في المرتبة الثالثة بعد المثال أو الوجود الحق ، وبعد صورته المحسوسة المتحققة في الطبيعة ، فإن الفن يحاكي الوجود الطبعي ، وهذا الوجود يحاكي المثال ، فالفن صورة الصورة ، وشبح الشبح . يصنع النجار السرير محاكياً مثال السرير ويصور المصور سرير النجار ، فهو ليس حاصلاً على العلم الحق الذي موضوعه المثال أو الشيء بالذات ولا على الظن الصادق ، وإنما هو جاهل مخادع يأخذ على نفسه محاكاة الأشياء الطبعية فيبرزها مشوهة في غير نِسَبها الحقيقية من حيث المقدار

---

(١) الجمهورية م ٢ و٣ .

(٢) الجمهورية م ١٠ .

والشكل ، ولكنه لا يخدع إلا عن بُعد ولا يخدع إلا الجهلاء . كذلك قل في الشاعر ، فإنه لو كان يعلم حقّاً ما يتظاهر بعلمه لكان يعمل بدل أن يقول ـ لكان يقود الجيوش أو يشرِّع القوانين ، وهوميروس لم يفعل شيئاً من ذلك ، ولكان يؤثر أن يحيا حياة مجيدة ، وهوميروس ارتضى لنفسه أن يكون قصاصاً للحياة المجيدة وراوية . فالفن بالإجمال أداة إيهام وتخييل ، والشعر دجل كالتصوير إذا نزعت عنه سحر اللفظ والتوقيع بدا شاحباً فقيراً ، وهو يستطيب وصف العواطف وهي متقلبة متنوعة ، ولا يجد له موضوعاً في العقل الثابت الهادىء فيهيج العواطف ويشل العقل ، مثله مثل طاغية يقلد السلطة للأشرار ، ويضطهد الأخيار ، فإنه يوحي العطف على أفعال وانفعالات رديئة ، ويضعف إشرافنا على الجزء الشهوي من النفس فيحرك فينا البكاء تارة والضحك طوراً ، ويدفعنا ونحن نشهد التمثيل إلى استحسان ما ننكر في الحياة الحقيقية وإلى التصفيق لما نغضب له في الواقع . والتراجيديون لا يرمون لغير إحراز إعجاب

الجمهور ، والجمهور لا يميل للأشخاص الحكماء الرزينين ، بل يطلب أشخاصاً شهويين متقلبين تملأ تقلباتهم وشهواتهم القصة فيلهو بها ويميل معها إلى كل جانب . وأما الكوميديا فهي رديئة بالذات تضحك من إخواننا في الإنسانية وتنمي حاجة المزاح والسخرية ، وإذن فعلى الشارع أن يراقب جميع مظاهر الفن وجميع الفنانين من شعراء ومغنّين وممثّلين ومصوّرين وغيرهم ، فيخلق بيئة كلها جمال سليم رزين ، وينشيء مواطنين كاملين يتوجهون إلى الفضائل عفواً ، ويصون نفوسهم من كل خدش ، إذ ليست الغاية من الفن توفير اللذة بل التهذيب والتطهير .

د ـ ولا شك أن وضع أفلاطون الفن في المرتبة الثالثة بعد المثال وشبحه المحسوس تحامل وتعسف ، وكان المعقول أن يساوي بين الفنانين والصناع فيعترف للأولين أنهم يحاكون المثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون ، ولكنها حماسة الحرب دفعته إلى المغالاة . والغيرة الحارة على الخير نبّهته إلى مخاطر الفن ، فراح يمتهنه ويذله وهو الفنان العظيم . وعلى أي حال لم

يكن في وسع أفلاطون أن يتابع القائلين بالفن لأجل الفن بعد أن ميز بين الخير والشر ، ونصب الطهارة مثلاً أعلى للإنسان وهو يعلن أن المسألة مسألة العدالة وأن الواجب إيثار العدالة على كل شيء . وإنما شدد النكير على الشعر الهوميري لأن هذا الشعر كان قوة هائلة يأخذ عنه اليونان جيلاً بعد جيل حكمة الحياة في الأخلاق والدين والسياسة والحرب والصناعات ؛ فكان خطره عظيماً وسحره فعّالاً . وكما أن أفلاطون حارب السوفسطائيين وعارض بيانهم بالفلسفة ؛ فقد أراد أن يخضع لها الفن أيضاً ويقيده بحدودها ـ لنعد إلى منهج التربية وبناء المدينة :

الحكومة المثلى :

أ ـ وعند الثامنة عشرة ينقطع الحراس عن الدرس ويزاولون الرياضات البدنية والتمرينات العسكرية ، فإذا ما بلغوا العشرين فصل الأجدرون منهم طائفة على حدة يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، وهي العلوم التي تستغني عن التجربة وتستخدم البرهان ؛ فتنبه الروح الفلسفي . وواضح

أنهم لا يستطيعون ، مع ما لهم من المقام الرفيع وما عليهم من التكاليف العديدة ، أن يسعوا لتحصيل معاشهم ، فيجب أن نوفره لهم ، ونحن بهذا التوفير نهيىء لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم ، ونبعد عنهم كل ما من شأنه أن يغريهم بأن يحولوا وظيفتهم إلى تسلط واستمتاع فينقلبوا سادة وطغاة ، ونحن نريدهم حراساً ليس غير . لذلك يعيشون معاً ويأكلون معاً ، يقدم لهم الشعب مؤونتهم فلا يحتاجون لذهب ولا فضة فيحظر عليهم اقتناء أي شيء منهما ، سواء أكان نقوداً أم آنية أم حلياً ، ويحظر عليهم التصرف بشيء من ذلك ، بل رؤيته إن أمكن ، إذ إن الحكم خدمة لا استغلال ، والحراس لأجل المدينة وليست المدينة لأجل الحراس . يحمد هؤلاء للشعب إطعامه إياهم ، ويحمد الشعب لهم حراستهم إياه فينتفي الحسد والنزاع[1] ـ فيرى القارىء أن ما يضاف عادة لأفلاطون من اشتراكية وشيوعية ، إنما هو مقصور على طبقة الحراس ، ولهم عنده وظيفتان : الإدارة

(١) الجمهورية م٣ ، وبالاخص ٤١٥ (د) ـ ٤١٧ (ب) .

والدفاع ، أما الإنتاج وبه تتم للمدينة وظائفها الثلاث فمتروك للشعب من زرّاع وصنّاع وتجّار يتملكون مصادره وآلاته تملكاً شخصيّاً ، ويستغلونها ويتاجرون بنتاجها كما يرون على شرط أن يؤدوا لمن فوقهم الضريبة الواجبة ، وأن تحصر الملكية في حدود معقولة ؛ بحيث لا يثري الشعب فيتهاون في العمل أو يتركه ، ولا تسوء حاله فيعوزه المال للصناعة والتجارة ، ولا يثري البعض دون البعض فينقسم طائفتين متنابذتين : الأغنياء والفقراء ، وهذا الانقسام آفة الدول غير المنظمة تنظيماً عقليّاً . وليس تحريم الملك على الحراس تشريعاً اقتصادياً ، ولكنه تدبير سياسي يرمي إلى الفصل بين السلطة التنفيذية والمال ، لكيلا تفسد به ، ويقوم الصراع في نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية .

ب ـ والحراس ذكور وإناث على السواء يسري عليهم جميعاً نفس النظام . نعم إن المرأة أضعف من الرجل ونحن لا نُغضي عن هذا التفاوت ، إلا أنها مهيأة لنفس الوظائف ، فقد تصلح للطب أو

للموسيقى أو للرياضة أو للحرب أو للفلسفة كما تصلح للأعمال المنزلية ، فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة إذا ساوَين الرجال في الكفاية لها ، فإن الأصل في الوظيفة أنها لخير المجموع وأنها تقلَّد للكفء دون أي اعتبار آخر ، وإذن فنحن نكلف المرأة ذات الاستعداد كل أعمال الحراس تقوم بها متَّشحة فضيلتها ، وندع الحمقى يضحكون . والغاية من أخذ النساء بهذه التربية أن نوفر للدولة نساء ممتازات إلى جانب الرجال الممتازين ينجب منهم نسل ممتاز ، فمصلحة الدولة هي التي تقتضي ذلك وتتطلب منا التغاضي عن العرف ومعارضته . وكما أنا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة المادية فإنا ننتزع منها أيضاً عواطف الأسرة وشواغلها ، فيحظر على الحراس أن تكون لهم أسرة ويكونون جميعاً للجميع لكن لا اتفاقاً ، يقيم الحكام كل سنة ، في أحسن الأوقات وأسعد الطوالع ، حفلات دينية يجمعون فيها الحراس من الجنسين ويوهمونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة ، تفادياً من التحاسد والتخاصم ، والحكام يقصدون في

الحقيقة أن يعقدوا لكل كفء على كفئه ، فيعقدون زواجاً رسمياً ، ولكنه مؤقت ، الغرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة وتحسين النسل بمقتضى القواعد المرعية في الحيوان . ويوضع الأطفال في مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس خصّيصون ، وتأتي الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفنهم ، فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة ، ولكنهم جميعاً أسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضاً قريباً . ويعامل بعضهم بعضاً على هذا الاعتبار ، فيتسع مجال التعاطف والتحابّ . هذا والأسرة مباحة للشعب مع شيء من المراقبة لمنع الزيادة البالغة في عدد السكان فإن وُلد للشعب أو للحرس أطفال في غير الزمن المحدد أُعدموا كما يُعدم الطفل ناقصُ التركيب ، والولد فاسدُ الأخلاق ، والضعيفُ عديم النفع ، والمريضُ الذي لا يرجى له شفاء ، لأن الغاية هي أن يبقى عدد السكان في المستوى الذي يكفل سعادة المدينة ، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والخلقية[1] .

---

(١) الجمهورية م ٥ .

حـ ـ وإذا ما بلغ الحراس الثلاثين يميز من بينهم أهل الكفاية الفلسفية رجالاً ونساءً ، الذين يتوفر فيهم محبة الحق وشرف النفس وضعف الشهوة وسهولة الحفظ . واجتماع هذه الصفات نادر وتأليفها بالقدر اللازم عسير ، فالحراس الفلاسفة أقلية يقضون خمس سنين في دراسة الفلسفة والمران على المناهج العلمية ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها ، ثم يزج بهم في الحياة العامة ويعهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الخمسين ، فالذين يمتازون في العمل كما قد امتازوا في النظر يرقّون إلى مرتبة الحكام ويدعَون الحراس الكاملين ، فهم خلاصة الخلاصة قد زال من نفوسهم في هذه السن الطمع وما زال النشاط ، فيعيشون فلاسفة متوفرين على تأمل المعقولات الصرف والخير المطلق ، ويتناوبون الحكم يزاوله كلٌّ بدوره (وهذه هي الموناركية أي حكم الفرد العادل) أو جماعة جماعة (وهذه هي الأرستقراطية أي حكم الطائفة العادلة) على حد سواء ما داموا محافظين على المبادىء . وإنما نريد الحكام فلاسفة لأن التربية الأولى

خلقت في الحراس ظنوناً صادقة وعواطف طيبة ، مستعينة بالطبع والتطبع لا بالعلم ، فيمكن أن تضعف الظنون بالنسيان وأن تلين العواطف للخوف أو للإغراء ، فلا بد أن يكون الحكام فلاسفة يعلمون الخير ويريدونه إرادة صادقة . والفيلسوف هو الرجل الوحيد الذي يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصوراً علميّاً وأن يلقنها للآخرين بأصولها وبراهينها فتدوم في المدينة ، بينا تصور السياسيين العمليين ، إن أصاب ، فهو ظنيّ لا ينقل للغير فيقبر معهم . وعلى ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة ، ويجب تحضير أذهان الجمهور لهذا الانقلاب ، والجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع للمدنية ، ولكن متى استخدمت فلم تفلح ؟ هم السوفسطائيون الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية بمغالطتهم ومخاتلتهم ، وساعد على الاستخفاف بها أنه كثيراً ما يتصدى لها الجهلاء الأدعياء ، وأن الشبان يَلِجونها قبل الأوان ويتركونها قبل الأوان كأنها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية ،

ويعتبرونها حلية يحسن أن يتحلوا بها لكن على أن تكون خفيفة سريعة . وقد قلنا إنه لا ينبغي الاشتغال بها قبل الثلاثين ، وإنه يجب التهيؤ لها بالفضيلة التي تخلّص النفس من الشهوات وتعدّها لقبول الحق ، فإن الحق لا ينكشف للنفس تطلبه وهي منقسمة على نفسها بل للنفس المخلصة تتوجه إليه بكليتها . فلنعمل على علاج هذه الحال لعل الشعب يدرك يوماً أن الفلاسفة أصلح الناس لإقامة شيء من النظام الإلهي على هذه الأرض ، أو لعله يولد للملوك أبناء ذوو استعداد للفلسفة يحتفظون بهذا الاستعداد حتى إذا آل إليهم السلطان أسلموه للفلاسفة فيتم إنشاء المدينة المثلى على أسرع الوجوه وأيسرها وتدوم المدينة المثلى ما دام الحكام معنيّين بالأطفال مستبقين طبقة الحراس في المستوى اللائق ، ينزلون إلى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطاً من أولاد الحراس ويرقون إلى الحراسة من يتوسمون فيه الصلاحية لها من أولاد الشعب ، فتظل المدينة واحدة متحدة ، حكيمةً من حيث إن أولي الأمر فيها حكماء ، شُجاعةً من حيث إن التربية الفاضلة قد

طبعت العدالة في قلوب الحراس فعرفوا ما يطلب وما يجتنب ، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف والفقر على السواء[1] .

د ـ هذا نموذج يحتذى ولكنه لا يحقق بالتمام لأن كمال المثال ممتنع على كل ما هو محسوس ، وما يحقق من هذا النموذج لا يدوم لأن كل ما يتكون فهو عرضة للفساد لا محالة ، وإذا فسدت مدينتنا تدهورت من حكومة إلى أخرى أردأ منها حتى تبلغ أسوأ الحكومات كأنها مدفوعة بقوة قاهرة وقانون ضروري . والحكومات خمس : فقد سبق القول إن الحكومة الفاضلة إما أن يتولاها فرد فتسمّى موناركية أو ملكية ، وإما أن تتولاها جماعة فتسمّى أرستقراطية ، ولا فرق بين الحكومتين وإنما هما واحد في الحقيقة . ويحدث أن يخطىء الرئيس أو الرؤساء في اختيار الوقت الملائم للتزويج فينجب للدولة أولاد حين لم يكن يجب ـ أو أن يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء فينجب للدولة أولاد بعيدون عن مشابهة آبائهم حكمة واعتدالاً ـ أو أن يتهاونوا في تربية

(١) الجمهورية م ٤ و٥ و٦ .

الأحداث فيضطرب النظام وتنشب الفتن ، ولكن الحكام والجند يتغلبون آخر الأمر لأنهم ما يزالون ممتازين وما تزال القوة في أيديهم ، غير أنهم لا يعيدون النظام إلى نصابه وقد انحطت قيمتهم بفساد الوراثة أو التربية ، بل يستغلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتية ، فيقتسمون الأراضي والدور ويستخدمون الشعب في شؤونهم الزراعية والصناعية بعد أن كان الشعب حرّاً يوفر لهم أسباب المعاش ، ويهملون الدرس والنظر مؤثرين المال والسلطان : وهذه هي الطيموقراطية أو حكومة الطماعين : - ويصبح للمال أهمية عظمى ، ويثري البعض دون البعض ، ويقتضى نصاب مالي لولاية الوظائف العامة ، فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة إلى اثنتين : الأغنياء والفقراء ، وتسود الشهوات الدنيئة ويكثر اللصوص : وهذه هي الأوليغركية أو حكومة الأغنياء . - ويزداد الأغنياء طلباً للثروة ، فيقرضون الشبان الموسرين مالاً بالربا ينفقه هؤلاء في الملذات فيصيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم فيبدو لهم أن يعارضوا الثروة بالقوة ، فيثيرون الشعب

فيفوز الفقراء الأقوياء على الأغنياء المترفين : وهذه هي الديمقراطية أو حكومة الكثرة ، وشعارها الحرية والمساواة المطلقة دون اعتبار لقيم الرجال : ـ ويبرز من بين دعاة الديموقراطية وحماة الشعب أشدهم عنفاً وأكثرهم دهاء ، فينفي الأغنياء أو يعدمهم ، ويلغي الديون ويقسم الأراضي ، ويؤلف لنفسه حامية يتقي بها شر المؤامرات ، فيغتبط به الشعب ويستأثر هو بالسلطة . ولكي يمكّن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويديم الحاجة إليه يشهر الحرب على جيرانه بعد أن كان قد سالمهم ليفرغ إلى تحقيق أمنيته في الداخل . ويقطع رأس كل منافس أو ناقد ، ويقصي عنه كل رجل فاضل ، ويقرّب إليه جماعة من المرتزقة والعتقاء ، ويجزل العطاء للشعراء الذين نفيناهم من مدينتنا ، فيكيلون له المديح كيلاً . وينهب الهياكل ويعتصر الشعب ليطعم حراسه وأعوانه ، فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان ، وهذه هي الحكومة الأخيرة ، والحكومات الأربع الفاسدة مراحل تمثل استفحال الشر وافتئات الطبقات السفلى في المجتمع

والقوى السفلى في النفس على الطبقات والقوى العليا : فالطيموقراطي مولع بالمجد والسلطان ، هو الشجاعة خرجت عن طور العقل ـ والأوليغركي شرِه للمال ؛ خلوٌ من كل عاطفة شريفة ـ والديمقراطي متقلب مع الأهواء ليس لحياته قاعدة وليس فيها إكراه ، يتوهم خيره في الحرية المسرفة فيقتله هذا الإسراف ـ والطاغية متهتك مبذر سارق مجرم خائف أبداً ، لا يعاشر غير الأشرار ، ويعاشرونه ليفيدوا منه ، إلا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد وللجماعة ، وأقل حيدة عنها تودي بهما جميعاً[1] .

هـ ـ هذا تلخيص المقالات السياسية في الجمهورية . ويتبين منه القارىء أن أفلاطون نهج منهج الرياضي ، يضع الأصول ويستخرج نتائجها دون التجاء للتجربة كأن بني الإنسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية ، وكأن طبائع الاجتماع تطيع المشّرع كما يطيع الصلصال يد الخزّاف . ولقد ظن الفيلسوف أنه يحتاط للأمر بما فيه الكفاية إذا هو أراد المدينة على أن

(١) الجمهورية ٨ .

تكون صغيرة لا تزيد ولا تنقص فيسهل تحقيق العدالة فيها على النحو الذي تصور ، ولكنه وضع لذلك قيوداً فظيعة وقوانين وحشية ، وبالغ في تقدير القوة البدنية وفي تمثيل الإنسان بالحيوان ؛ ولو أنه ذكر في هذا الموقف مذهبه في النفس الناطقة وشرفها وجمالها ، لكان نبا عن هذه المخازي التي أخذها عن الأسبرطيين الغلاظ ، كما أخذ عنهم بدعة المرأة الجندية فأخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها في المجتمع ، وهو الذي أقام مدينته على تفاوت الاستعدادات ، وعرف أن المرأة أضعف من الرجل بالطبع لم يفطن إلا أنه لا خير للجندية في المرأة ؛ ولا للمرأة في الجندية . ولو أنه ذكر مذهبه في النفس لكان احترم النفس في كل جسم ولم يزهقها جزافاً ، ولكان فهم الزواج الإنساني على أنه اتحاد النفس بالنفس لا يخضع لإرادة غريبة تعقده وتحله كما تشاء ، ولكان فهم أن روابط الأسرة أكبر عامل على تهذيب الطبع وترقيق الشعور ، وتمدين الإنسانية ؛ فإن انفصمت لم تمَّح الأنانية كما توهَّم ، بل محيت المحبة ، وإنما تنشأ المحبة من هذه الروابط المعروفة

المحسوسة بين أفراد الأسرة ، ولم يكن أفلاطون أكثر توفيقاً في مسألتي الحرب والرق ؛ فإنه يكيل هنا بكيلين الواحد لليونان والآخر للأعاجم . ينصح للمدن اليونانية أن تتعهد فيما بينها العلائق الودية ؛ بل أن تتحالف وتؤلف أسرة واحدة ، فإن تحاربت فلا تدمر ولا تحرق ، ولا يسحق الغالب جميع أهل المدينة المغلوبة كأنهم أعداء ، بل يضرب الأقلية التي أثارت الخصام ، ويعامل الباقي معاملة الأصدقاء ، ويقصر التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم . ثم هو يصرح بأن اليونان لا يسترق بعضهم بعضا وإنما يسترقون الأعاجم ، لأن الرجل العدل لا يسترق قريبه وصديقه بل يسترق عدوه[1] . ـ الحق أن قارىء « الجمهورية » ينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المنقوصة ، وإن هو التمس له العذر بأن الحرب ضرورة يمتنع تفاديها ، وأن الرق كان قديماً في حكم الضرورة ، فهو لا يفهم أن تقصر العدالة على اليونان دون سائر خلق الله بعد أن علم أن الإساءة إلى

---

(١) الجمهورية م ٥ ص ٤٦٩ (ب) ـ ٤٧١ (جـ) .

العدو هي أولاً وقبل كل شيء إساءة إلى الذات . لقد بدا لأفلاطون أن يطالع مثال الإنسان وهو ينظم حياة الفرد ، ثم فاته أن يطالعه وهو ينظم المدينة والإنسانية .

المدينة الإنسانية :

أ ـ عرض أفلاطون « لموجات ثلاث »[1] هي تجنيد المرأة وشيوعية النساء والأولاد وحكومة الفلاسفة ، وجهد نفسه في اجتيازها وظن بعد كفاحه الجدلي أنه قد أفلح في ذلك وبلغ الشاطىء الأمين فتكفلت الأيام برده إلى الحق وأقنعته أن مدينته المثلى ممتنعة التحقق لامتناع وجود الفيلسوف الكامل ، وهو إنما بناها لاعتقاده الذي ما يزال راسخاً في نفسه أن الفيلسوف هو الحاكم الأكمل والملك الحق ، يرجع لحكمته في كل ظرف ويحكم بما توحي إليه ، فهو يفضل القانون الموضوع لأن الأحوال الإنسانية دائمة التغير ، والقانون صلب لا يلين لجميع المناسبات . فالفيلسوف هو القانون

(١) الجمهورية م ٥ ص ٤٥٧ (ب) .

الحي وحكمه هو الحكم العدل ، أما سائر الحكومات فالأحرى أن تسمَّى عصابات . ولكن هذا الحاكم الأمثل حديث خرافة أو ما يشبه ذلك ، والناس لا يصدقون أن إنساناً مثلهم يستطيع أن يضطلع بالسلطة المطلقة دون أن تنتابه نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل صفة إنسانية . فيجب أن نعدل عن حلمنا الجميل ، وأن نقنع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان هي حكومة قائمة على دستور . في مثل هذه الحكومة ، الديموقراطية أقل صلاحية من الأرستقراطية ، وهذه أقل صلاحية من الملكية ، لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة ، والكثرة أقدر من الكافة ، أما الحكومة التي لا يقيدها دستور فإن حالها تسوء حتماً ، حكم الفرد فيها طغيان ، وحكم الجماعة أوليغركية ، وأقل منهما ضرراً الديموقراطية لأن تداول السلطة فيها يؤدي إلى تعارض النزاعات الضارة وتناسخها[1] .

ب ـ فالواجب أن يكون للدولة دستور ، ـ وهذه الفكرة أصل كتاب « القوانين » وهو آخر وأوسع ما

---

(١) محاورة « السياسي » ص ٣٠١ ـ ٣٠٣ .

كتب أفلاطون . موضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته « الجمهورية » لكن مع مراعاة طاقة الإنسان ومقتضيات الحياة . وهو ينقسم بالإجمال ثلاثة أقسام : المقالات ١ ـ ٤ : مقدمة عامة في أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة ، والمقالات ٥ ـ ٨ في نظام الدولة السياسي وقوانينها ، والمقالات ٩ ـ ١٢ في الجزاءات من ثواب وعقاب .

ففي المقالة الأولى ينعى أفلاطون على المشرّعين والسياسيين رأيهم أن الدولة حربية قبل كل شيء وأن النصر المبين قهر العدو الخارجي ، ويذهب إلى أنه التغلب على العناصر الرديئة في النفس وفي المدينة وتعهدها حتى تنصلح ، فخير الحالات السلم لا الحرب ، وهو الغاية التي يجب على المشرّع أن يتوخاها في وضع دستوره ، والشجاعة الحربية أدنى نوعَي الشجاعة ، والنوع الأرفع والأشق مغالبة اللذة وقمع الشهوة ، فالشجاعة الحربية في المحل الرابع بعد الحكمة والعفة والشجاعة الأدبية .

ونأخذ من المقالة الثالثة أن خير الحكومات ،

الأرستقراطية المقيدة بهيئات نيابية تكفل التوازن بين السلطات المختلفة ، وهي وسط بين الطغيان والديموقراطية : الطغيان يسرف في حب السلطة والديموقراطية تغلو في حب الحرية فكلاهما رديء في ذاته ولكن المزج بينهما بالقدر الملائم ينتج النظام الأمثل في هذه الحياة الدنيا . ـ ولا يذكر أفلاطون الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية ، ويصطنع قسمة أخرى ثلاثية كذلك ، فيضع المواطنين وعبيدهم من ناحية ، والصنّاع والغرباء يحترفون التجارة من ناحية أخرى ، وجيشاً أهلياً من ناحية ثالثة . ويعدل عن الشيوعية ولو أنه ما يزال يرى فيها دواء الأثرة ، إلا أنه قد أيقن أن البشر ، إذ يولدون وينشأون كما نرى اليوم ، لا قِبَلَ لهم بها ، وأنها إنما تصلح لموجودات أسمى من البشر ، فهو يقول بالملكية لكنه يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصّاً بالمدينة كما هو خاص به . وهو يقول بالأسرة ويشيد بكرامة الزواج ولكنه يبقى على رأيه في تحديد النسل لأنه يستبقي مدينته صغيرة ويحدد عدد الأسر بخمسة آلاف وأربعين « لأن هذا

العدد ينقسم بالتمام على الأعداد الاثنـي عشر الأولى ما خلا أحد عشر » (!!) ، ويخص كل أسرة بحصة من الأرض لا تباع ولا تجزأ بل يورثها الأب لمن يختار من أبنائه الذكور . ويعتبر في تقـدير الحصـة نوع التربـة بحيث لا يغبن أحد . والحصة قسمان الواحـد قريب من المدينة والآخر بعيد ، ويغلـب أن يكون القصـد حمل المواطنين على محبة المدينة كلها والدفاع عن القلب والأطراف على السواء . وتكتفـي الأسرة بغلاّتهـا فلا تقتني ذهباً ولا فضة ، وتحظر الحكومة تداول النقد إلا بمقـدار ما يلـزم لشراء الضروريات وصرف أجـور العمال ، فلا تزيد الثـروة ، وهـذا خـير للدولـة لأن فلاحها يقوم بالفضيلة وحدها ، أما عدم تساوي الأسر في الثروة فسبب للحسد والشقاق (م ٥) .

والسلطات سبع : ١) حراس الدستور وعددهم ٣٧ يحافظون عليه ويحولون دون تعديله . ٢) القواد وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش . ٣) مجلس الشيوخ وأعضاؤه ٣٦٠ يحكمون بالاتفـاق مع حراس الدستور ، يتداولون السلطـة كل ثلاثـين

منهم شهراً ، وفي باقي السنة يعنون بشؤونهم الخاصة . ٤) الكهنة والكاهنات في عدد يكفي لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل . ٥) الشرطة . ٦) « وزير للتربية » ينتخبه الشيوخ لخمس سنين . ٧) المحاكم : وهي ثلاث : واحدة لفض الخلافات الشخصية وتؤلف من جيران المتخاصمين ، وأخرى تستأنف إليها الخصومات التي تعجز المحكمة الأولى عن فضها ، والثالثة للحكم في الجنح والجنايات .
وأفلاطون يريد التربية فاضلة بالطبع ، ولكنه يلطّف من صرامته بإزاء التراجيديا والكوميديا ، فيسمح بهما على شرط أن تعرض القصص على « قلم مراقبة » وألا يتعاطى مهنة التمثيل المرذولة سوى العبيد والأجانب .
وهو يعلن هنا أن الرق ضرورة يقبلها على كره ، وأن السبب في انحطاط الرقيق ليس الطبيعة ، بل سوء المعاملة (م ٦) .

حـ - ويمضي أفلاطون في سرد القوانين وتبيان الجزاءات ويعنى بأن يمهد لكل قانون « بمذكرة إيضاحية » وأن يعقب عليه بعظة خلقية ، لأن القانون

الخليق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم يصدّر العقل فيولد العلم ، ولأن حقيقة الشارع أنه هادٍ ومربٍّ يقنع قبل أن يأمر (م ٤) . ويرتقي أفلاطون إلى أصل القوانين والمبدأ الذي تستمد منه سلطانه فيقول إن الله لا يحكمنا مباشرة بل بوساطة العقل الذي وهب لنا ، فالقوانين التي يقررها العقل تحاكي قوانين العناية الإلهية وترمي إلى الخير العام فالخضوع لها واجب . ولكنه يسرف في التقنين والتنظيم ، ويتدخل في أدق الشؤون فيبين أن عقليته الرياضية لم تفارقه ، وأنه ما يزال يرنو إلى مدينته الأولى ، ويعتقد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون ، وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفيلسوف الحكمة السياسية كلها دفعة واحدة ليحلها محله ، ناسياً ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير وأن القانون أصلب من أن يتلاءم مع كل حال . وهو يرمي إلى إقامة حكم العقل والعدل واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأثرة الشخصية إلى الحد الأدنى ، وبالحيلولة دون البدع ،

فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهي تخنق كل استقلال في الفكر ، وتجرد الفرد من نزعاته الطبعية لتتركه آلة صماء وعبداً للدولة ، فهو ينتهي إلى صورة من الحكم المطلق هي أعقد صورة وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة ، غير أنه خلّف لنا عدداً كبيراً من الآراء الجزئية هي ربح صافٍ للاجتماع والسياسة .

+ أفلاطون : فيلسوف يوناني أصبح هو وأرسطو يعدّان النموذج للفيلسوف المثالي في الفلسفة اليونانية المتأخرة :

(١) آثاره ومذهبه (٢) تراجم حياته (٣) أقواله

(١)

عُرِّف أفلاطون للكتّاب العرب بوسائل شتى قُرئت عن طريقها كتبه الصحيحة النسبة إليه والمنحولة له ودُرست في الأرجاء اليونانية من الإمبراطورية الرومانية أثناء القرون التي سبقت الفتح العربي للبلاد التي اصطبغت بالصبغة اليونانية في شرقي البحر المتوسط . ومعظم المفكرين العرب لا يعدّون أفلاطون النموذج

الأمثل للفكر اليوناني كما فعل القديس أوغسطين (Liv. Dei جـ ٨ ، ص ٤ ، ١٢) وإنما جعلوه دون أرسطو في المرتبة . على أنهم كانوا مثل فرفوريوس وأمونيوس وسمبلقيوس مدركين ما يجمع بين الفيلسوفين العظيمين من وحدة الغرض واتفاق في جوهر الأشياء .

وكما أن شروحاً لأرسطو كُتبت خارج مدارس الافلاطونية الجديدة قد بقيت ماثلة في ترجمات عربية ، كما بقي جزء منها في ترجمات عربية فحسب (مثال ذلك بعض كتابات للإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وغيرهما) كذلك بلغت شروح لأفلاطون غير مصطبغة بالأفلاطونية الجديدة الفلاسفة العرب ودرست على يدهم . وثمة جزء من آثار جالينوس (انظر هذه المادة) عنوانه « بلانونيكون ديالوغون سينوبسيس » (أي ملخص لمحاورات أفلاطون) في ثمانية كتب ، وقد فقد الأصل اليوناني لهذا الجزء إلا أن بعضه ظل ميسوراً لحنين بن إسحق (ما ترجم من كتب جالينوس ، انظر Bergstasser ، رقم ١٢٤)

ومدرسته ، وقد استقصي الجزء المذكور حديثاً ونشر ، ونعني به الملخص الكامل لطيماوس مع شواهد كثيرة منقولة بنصها ، وقطعة من شرحه لكتاب الجمهورية ، وقطعة من تلخيصه لكتاب النواميس وإشارة إلى تلخيصة لكتاب فرمانيدس

Plato Arabus :P. Kraus and R. Waltzer)

جـ ١ ، ١٩٥١) ، ومن الكتاب العرب في الطب

(Corpus :H.O. Schroder and P. Kahle medicorum Graecorum, Supptementum

جـ ١ ، ١٩٣٤) استخلصت شذرات من شرحه الطبي على كتاب طيماوس (حنين بن إسحق ، رقم ١٢٢) وثمة كثير من الشواهد المستقاة من أفلاطون والإشارات إليه قد وصل إلى العالم الإسلامي عن طريق ترجمات كتب أخرى لجالينوس . وكما حدث بالنسبة لأرسطو حاول الفلاسفة اليونان المتأخرون أن يرتبوا محاورات أفلاطون ترتيباً منهجياً . وهناك أثر من هذا القبيل غير معروف ومن طبيعة مختلفة لما سبق ذكره قد برىء كل البراءة من سلطان الأفلاطونية الجديدة

ووعى كل الوعي المناحي السياسية لتفكير أفلاطون ؛ وقد انتفع الفارابي بهذا الأثر ونقل بعضه . وكاتب الرسالة الإغريقية الذي بلغ من أمره أنه عد هذا الترتيب المنهجي للمحاورات ترتيباً تاريخياً يتبع تاريخ تأليفها ، كاتب مجهول لنا . وقد أفاد الفارابي إفادة واسعة من شرح لكتاب الجمهورية ينتمي إلى أصل من هذا القبيل ، وهو قوام شرح ابن رشد الميسور لنا في ترجمة عبرية ، وترجمة أخرى لاتينية ترجع إلى القرن السادس عشر،واستخدم الفارابي شرحاً لكتاب النواميس من هذا الطراز في تلخيصه لهذا الكتاب . وشرح الرازي شرح فلوطرخس لكتاب طيماوس . ونقل يحيى بن عدي كتاب فلوطرخس (الفهرست ، ص ٢٤٦) :

على أن الفلاسفة العرب ينظرون إلى أفلاطون عامة بعين شرّاحه الأفلاطونيين المحدثين : أفلوطين (الشيخ اليوناني) وفرفيريوس [فرفوريوس] (انظر هذه المادة) وبُرُقلس (انظر هذه المادة) وغيرهم : ويقول حنين بن إسحق (انظر أيضا « ما

ترجم . . . » ، رقم ٤٥) في مقدمته لترجمة قطعة من شرح برقلس لكتاب طيماوس إن جالينوس هو الشارح الأمثل لأبقراط ، وإن خير رجل لشرح معنى كلمات أفلاطون هو برقلس أشهر العلماء . ونجد مثالاً مفيداً على هذا الشرح البرقلسي لأفلاطون في كتاب مسكويه « الفوز الأصغر » في ذلك الفصل الخاص بخلود النفس الذي يرجح أنه اعتمد فيه على كتاب برقلس المسمى « كتاب شرح قول فلاطن أن النفس غير مائية » في ثلاث مقالات ، وهو كتاب عرفه العرب (الفهرست ، ص ٢٥٢) . وقد أخذ الكندي بمأثور من هذا القبيل بدا فيه العنصر الأفلاطوني قوياً (انظر الرسائل ، طبعة أبو ريدة ، رقم ١٠ - ١٣) لا في أقواله في النفس فحسب بل كذلك في أقواله الميتافيزيقية الأفلاطونية الجديدة المستمسكة كل الاستمساك بالسنة القويمة فيما يختص بالواحد وفيما يختص بالأخلاق . وأفلاطون الذي يشير إليه الفارابي (فيما عدا نظريته في المدينة الفاضلة) وابن سينا وابن باجّة وابن رشد تصريحاً أو تلميحاً ، هو في جميع الأحوال أفلاطون كما

يراه أفلوطين وأتباعه . وكان في مكتبة يحيى بن عديّ (الفهرست ، ص ٢٥٦) تفسير الامقيدورس (القرن السادس الميلادي) لكتاب « سوفسطس » ترجمة إسحق بن حنين . ونحن نجد في الشهرستاني (ص ٢٨٣ وما بعدها) بياناً هاماً بأقوال أفلاطون فيما وراء الطبيعة ونظام الكون والنفس مقتبساً من مصدر أفلاطوني جديد مجهول قيم . ونستطيع أن نقول بصفة عامة أنه ما دامت الأفلاطونية الجديدة تزعم أنها تفسير لأفلاطون من جديد فإن الأمر يقتضينا أن نذكر هنا أيضاً الكتابات الأفلاطونية الجديدة ذات الأثر ، نذكر إلهيات أرسطو الذي يفترض فيها أن أرسطو قد غدا أفلاطونيا في شيخوخته ، وكتاب العِلل الذي يعتمد على كتاب برقلس في مبادىء الإلهّيات ، والنص الأفلاطوني الجديد الذي كشفه كراوس : P.Kraus (انظر مصادر هذه المادة) والمصدر العربي الأفلوطيني الذي ناقشه روزنتال (انظر « أرسطوطاليس والشيخ اليوناني) .

وبدأ تطور جديد بالسهروردي المقتول (انظر هذه

المادة) والإشراقيين (انظر هذه المادة) الذين أكدوا ، في نقدهم للفارابي وابن سينا ، النواحي الصوفية للأفلاطونية أو قل الأفلاطونية الجديدة ، وجعلوا أفلاطون الصوفي أهم حجة في الفلسفة ، وهنالك أصبح الصوفية هم أتباع أفلاطون الحقيقيين (مثل السهروردي :Opera metaphysica mystica et ، طبعةCorbin ، جـ ١ ، ص ٨ ، ٣٣ وما بعدها) . وثمة كتاب « في مثل أفلاطون » (نشره عبد الرحمن بدوي ، القاهرة سنة ١٩٤٧) كتب فيما يرجح في القرن الثاني عشر الميلادي وهو يعتمد على تفسير السهروردي العجيب لمثل أفلاطون .

ويمثل محمد بن زكرياء الرازي مأثوراً آخر خاصّاً للأفلاطونية ، ويزعم محمد أيضاً أنه يتخذ أفلاطون حجته الأولى . ويمكن ربط أقواله في الأخلاق المصطبغة بالصبغة الأفلاطونية (انظر : الطب الروحاني) بدراسته لجالينوس ، وربط إنكاره لخلود العالم بتفسير طيماوس الذي بسطه فلوطرخس وجالينوس ، أما مبادئه الخمسة الخالدة فهي ترد إلى

الفيثاغورية الجديدة وإن كان هو يعدها أفلاطونية . ويمكن إرجاع نظريته في التركيب الذري للمادة إلى محاضرة أفلاطون « في الخير » ، وهي موجودة على التحقيق في نقل فيثاغوري جديد لأقوال أفلاطون فيما وراء الطبيعة .

ويسجل كتاب التراجم العرب عناوين جميع محاوراته الموجودة في المجموع اليوناني لكتب أفلاطون ، ولكنهم لا يزودوننا إلا بمعلومات قليلة عن الترجمات العربية لها ؛ فهم يذكرون شرحاً لكتاب الجمهورية (ترجمة حنين بن إسحق) ، وترجمات لطيماوس صنعها يحيى بن البطريق وحنين بن إسحق ويحيى بن عديّ (وقد كتب حنين أيضاً رسالة فيما ينبغي أن يُقرأ قبل كتب أفلاطون) . وقد ذكر ابن النديم أيضاً نسخة من كتاب أقرطن Crto من خط يحيى بن عديّ . وترجم ابن زُرْعة عن السريانية جزءاً من شرح برقلس على قول أفلاطون المسمى فيدون (وأصله اليوناني مفقود) .

ولم يحدث بعدُ تتبّع لأية مخطوطات من هذه الآثار أو

أية ترجمات عربية أخرى للمحاورات الأفلاطونية . وثمة شاهد بالنص منقول من كتاب الجمهورية (بصرف النظر عن الإشارات المنقولة بالنص أو بشيء من التعديل يتفاوت مقداره والواردة في تفسير ابن رشد والإشارات إلى محتويات هذا الكتاب في آثار غيره من الفلاسفة) ورد في رسائل إخوان الصفا على سبيل المثال (القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ، جـ ٤ ، ص ١٣٤ ؛ حكاية غيغس ، الجمهورية ، جـ ٢ ، ص ٣٥٩ وما بعدها ؛ وقد كتب الكندي رسالة في الأعداد عند أفلاطون (الجمهورية ، جـ ٨ ؛ الفهرست ص ٢٥٦) . وترد كثيراً شواهد مستقاة من كتاب طيماوس ، ولكن من العسير أن نقول على التحديد هل هي مأخوذة عن أفلاطون أو عن كاتب آخر نقل عنه . أما عن الشواهد المأخوذة عن كتاب النواميس الواردة في كتاب البيروني عن الهند فانظر روزنتال F.Rosenthal وكاربييلي F. Gabrieli وثمة عدة شواهد في هذا الكتاب منقولة عن « فيدون » . ونجد المشهد الختامي لوفاة سقراط في ابن القِفطي (ص ٢٠٠ - ٢٠٦) وفي ابن

أبي أُصيبعة (جـ ١ ص ٤٥) . وثمـة نقـل فارسي للمحـاورة في بروسـة (.Bell ، سنـة ١٩٥٢ ، ص ١١٤) . أما حديث ألقبيادس المنقول من المأدبة فقد تتبعه روزنتال في نسخة بمكتبة كوپريلي بإستانبول رقم ١٦٠٨ ، ورقة ٢١٦ . ولا شك أن البحث الدائـب سيتقصى شواهـد أخـرى من محـاورات أفلاطــون في الكتابات العربية فلسفية وغير فلسفية .

ونـذكر من الكتابـات القديمـة المنحولـة الفلســفية الطابع رسالـة وصية أفلاطـون في تأديب الأحـداث ، والراجح أنها من أصل إغريقي ورسالة من أفلاطـون إلى فرفوريوس (!) في دفع الأحزان تعتمد على رسالة للكندي في المواساة (مجلة المشرق ، سنة ١٩٢٢ ـ ص ٨٨٤ ـ ٨٨٩ .

على أن العرب لم يكونوا فقط على علـم بالتفاسـير المختلفة لتفكير أفلاطون ، تلك التفاسير التي كانـت مألوفة لدى دارسي الفلسفة اليونانية ، بل كانوا أيضـاً على معرفة بصورة لأفلاطون ترتبط بخرافات أصبحت جزءاً لا يتجزأ من أقـوال معظـم مدارس الأفلاطـونية

الجديدة : في السحر ، والتنجيم والكيمياء (أدلى أوليمپيودورس [ألامقيدورس] وغيره من أتباع الأفلاطونية الجديدة بدلوهم في الكيمياء وجعلوا أفلاطون ظهيرهم) . وخطا العرب خطوة أخرى وجعلوا أفلاطون مؤلف كتب في الكيمياء . فقد استشهد جابر بـ « مسححات أفلاطون » وفيها يلقن تلميذه طيماوس أسرار الكيمياء ، ولكن الفقرات من كتاب طيماوس التي أشار إليها جابر لا صلة لها بالمحاورة الأصلية لأفلاطون . وثمة أثر آخر من هذا القبيل مصطبغ بصبغة الكتاب الفلسفي الكيمائي ، ينسب إلى أفلاطون ، وهو كتاب « روابيع أفلاطون » وقد عرف في الغرب باسم Liber Quatrorum ، وهذا الكتاب موجود في مخطوطَين عربيَّين ، ويشمل محاورة بين أحمد بن الحسين بن جهار بُخْتار والحاسب والفلكي الحرّاني المشهور ثابت بن قُرَّة . وهناك رسالة كيميائية أخرى عنوانها Liber Platonis de XIII Clavibus . ويظن أن هذه الرسالة قد ترجمت من العربية إلى اللاتينية سنة ١٣٠١ م .

ومن الرسائل السحرية المنسوبة إلى أفلاطون والجديرة بالذكر رسالة « النواميس » وهي تتناول التوليد الصناعي (P. Kraus : كتابه المذكور ، ص ١٠٤ ، تعليق ١٢) ورسالة « السر الخفي » (المصدر المذكور ، ص ٥٢) .

(٢) التراجم العربية لحياة أفلاطون

لا تضيف التراجم العربية لحياة أفلاطون شيئاً جوهريّاً إلى المادة التي نجدها في الرواية اليونانية كما تتمثل في ديوجانس اللايرسي (الكتاب الثالث) وفي ألامقيدورس [أوليمپيودورس] ، وفي المقدمة لفلسفة أفلاطون التي كتبها كاتب مجهول من أتباع الأفلاطونية الجديدة . ومع ذلك فإنه لا توجد صلة مباشرة بين كتب هؤلاء وبين أية نصوص يونانية معروفة . ويمكن أن نرد جزءاً من الرواية العربية إلى كتاب تمهيدي لثاون الأزميري (من القرن الثاني الميلادي) أشار إليه الفهرست (ص ٢٤٥) ونقل عنه بالتفصيل ابن القفطي (ص ١٧ جـ ١ ،

براونشفگ سنة ١٨٩٨ ، ص ٣٩ وما بعدها) . ويشير الفهرست أيضاً إلى فلوطرخس منحول . وثمة فيلسوف من أعيان القرن الرابع الهجري الموافق العاشر الميلادي يدعى العامري (استشهد به في مختصر أبي سليمان المنطقي : « صوان الحكمة » ، المقدمة) قد أخذ فيما يرجح برواية يونانية مفقودة ، وجعل أفلاطون من أساطين الحكمة الخمسة وهم فيما عداه : أنبادقليس وفيثاغورس وسقراط وأرسطوطاليس (انظر هذه المواد) ، وقد أخذ هؤلاء حكمتهم من الأنبياء . ويقول العامري إن أفلاطون اعتزل الناس في شيخوخته وانقطع إلى الوحدة والصلاة . وهو يزودنا ايضاً ببيان عن حل أرسطو للمشكلة الدلبوسية (وهي تضعيف المكعب ؛ القزويني : آثار البلاد ، طبعة فستنفلد ، ص ٤٥ ؛ لطفي المقتول : تضعيف المذبح . ويعتمد على هذا الكاتب صاعد الأندلسي في كتابه طبقات الأمم ، ص ٢٣ ؛ واعتمد ابن القفطي على ترجمة صاعد لأرسطو مصدراً ثانويّاً (انظر ابن القفطي في مواضع مختلفة) .

أما ترجمة حياة أفلاطون التي أوردها مبشر بن فاتك في كتابه مختار الحكم (مخطوط في المتحف البريطاني ، الإضافات رقم ٢٥٨٩٣ ، ورقة رقم ٤٤ وما بعدها ؛ وانظر عن هذا الكتاب F.Rosenthal في Orientalia ، سنة ١٩٣٧ ، ص ٢١ وما بعدها) فقد نقلها ابن أبي أُصيبعة (جـ ١ ، ص ٥٠ وما بعدها) : وقد جعل والدي أفلاطون كليهما من نسل أسقلبيوس ، والراجح أنه أساء تفسير الكتابة الواردة في ديوجانس اللايرسي (بلتيمور سنة ١٩٤٥ . جـ ١ ، رقم ٣٢٢ ؛ جـ ٢ ، ١٢٧) . وهو دون سواه من كتاب التراجم العرب هو الذي عرض لإقامة أفلاطون المزعومة في مصر (انظر عن الباب الخاص بالفراسة : F.Rosenthal : كتابه المذكور ، ص ٣٨) .

وقد عوّل ابن القفطي في ترجمته المفصلة لحياة أفلاطون (ص ١٧ ـ ٢٧) على الفهرست ، وعلى ثاون الأزميري (انظر ما سبق) وعلى مصدر يوناني لم يُتحقق منه بعد (١٩ سطراً ، من ١٦ ـ ٢٥ ، ص ٣) وثمة نظائر إغريقية لكل ما ذكره تقريباً . أما

الحكايات التي من قبيل المناقشات التي روى أنها جرت في بلاط ديونيزيوس (٢١) فتوجد في ترجمة حياته لألامقيدورس وفي كتاب فلوطرخس ديون . وقد طرأ لَبْسٌ قليل جدّاً مثل قصة إقامة سقراط في صقلية وتقديم تلميذتَي أفلاطون على اعتبار أنهما زوجتاه وإدخال برقلس في زمرة تلاميذه . أماالقسم ٢٥^٤ - ٢٦^١٤ فمأخوذ من الفارابي (انظر الكتاب المجهول المؤلف : Proll. Phil.Plat ، الفصول ٧ ـ ١٦) ؛ أما ٢٦^١٤ ـ ٢٧^١٤ فمنقول من صاعد الأندلسي (ص ١٩) . وأما صلاة أفلاطون بلغة الأفلاطونية الجديدة (٢٧^١٥ ـ ^١٧) فجديرة بالذكر (انظر أيضاً مخطوط أوكسفورد ، هنت رقم ١٦٢ ، ورقة رقم ٢٠٢ ظهر) .

وتعتمد ترجمة حياة أفلاطون التي أوردها الشهرستاني في كتابه : نزهة الأرواح (وهو مخطوط) على مبشر بن فاتك .

وكان يمكن زيارة قبر أفلاطون بقونية في الأزمنة المتأخرة .

(٣) أقواله

إن المصدر الأكبر للمجموعات المختلفة من أقوال أفلاطون هو كتاب حنين بن إسحق . نوادر الفلاسفة والحكماء . وثمة مصدر آخر أوَّلي هو كتاب ابن هندو « الكلم الروحانية في الحكم اليونانية » (القاهرة سنة ١٣١٨ هـ) ، أما ترجمة حياة أفلاطون التي أوردها مختصرةً أبو سليمان في كتابه صوان الحكمة فلا تشمل إلا أقوالاً . وقد نقل ابن أبي أُصيبعة (جـ ١ ، ص ٥١ [٧] ـ ٥٣ [١٦]) باب أقوال أفلاطون الوارد في مبشر . وتتردد في الأدب العربي بكثرة كاثرة أقوال تنسب إلى أفلاطون .

الفهرس


General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

